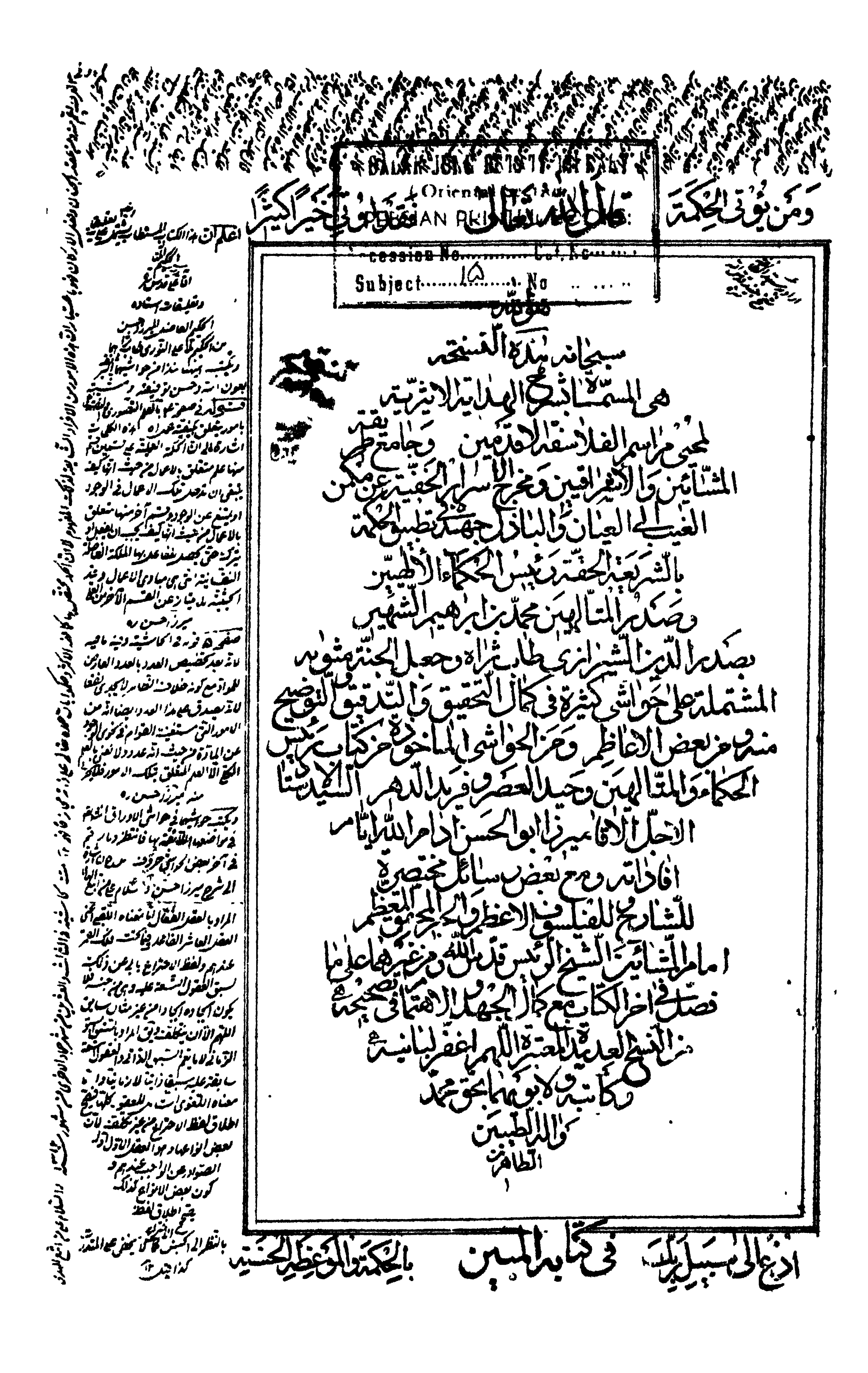


قال الله تعالى
ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا

هو ...

سبحانه بيده الفتح

هي المسمّاة بشرح الهداية الاثيرية
لمحيي مراسم الفلاسفة الاقدمين وجامع طرق
المشّائين والاشراقيين ومخرج الاسرار الخفية عن مكمن
الغيب الى العيان والباذل جهده في تطبيق الحكمة
بالشريعة الحقة رئيس الحكماء الالهيين
وصدر المتألهين محمد بن ابراهيم الشهير
بصدر الدين الشيرازي طاب ثراه وجعل الجنة مثواه
المشتملة على حواشي كثيرة في كمال التحقيق والتدقيق والتوضيح
منه ومن بعض الاعاظم ومن الحواشي المأخوذة من كتاب رئيس
الحكماء والمتألهين وحيد العصر وفريد الدهر السيد الاستاد
الاجل الآقا ميرزا ابو الحسن ادام الله ايام
افاداته ومع بعض رسائل مختصرة
للشارح للفيلسوف الاعظم والحبر المعظم
امام المشائين الشيخ الرئيس قدس الله سره وغيرها على ما
فصّل في اخر الكتاب مع كمال الجهد والاهتمام في تصحيحه
من النسخ العديدة المعتبرة اللهم اغفر لبانيه
وكاتبه ولابويهما بحق محمد
وآله الطيبين
الطاهرين

ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة
في كتابه المبين



هو الله تعالى شانه

هذا هو شرح الهداية الاثيرية لصدر الحكماء والمتألهين الشهير بصدر الدين الشيرازي

قدس الله سره

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله مخرج العقل الفعال ومبدع النفس الكمال معلق الصور بالمواد ومؤلف النسب من الاعداد والابعاد ومحرك الفلك من المركز واليه بل عليه ومكون الكائنات من تغاير الامهات له المجد والبقاء في البدو والرجعى ومنه الجود والعطاء في الاخرة والاولى واسئله ان يصلي على اشرف من نهض باعباء الرسالة ورئاسة الامة بصنوف السياسة محمد واله المتحلين بالاخلاق المرضية المتخلين عن الادناس البشرية عليهم الصلوة والثناء ولهم الحمد والدعاء اما بعد فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن ابرهيم الشهير بالصدر الشيرازي عفى عنهما لما تطابقت القوانين الحكمية والاصول الدينية على ان اجل الذخائر والسعادات وافضل الوسائل الى الفوز بالدرجات تكميل القوة النظرية بتحصيل العلوم الحقيقية وتعيين القواعد اليقينية اذ هي انفس ما تشتاق اليه النفوس الانسانية وتقشع بها غيوم العقول الهيولانية وبها يبصر الانسان فايقا على الاشباه والاقران ولما كان سبيل العرفان غير منحصر في سجن الحدثان وظلمات العمى والحرمان فصرفت شطرا من عمري في تحصيلها وبرهة من دهري في البحث عن اجمالها وتفصيلها وكنت شديد الاشتغال من سالف الاوان بتتبعها اكثر التوجه من اول الريعان الى تفتيشها حتى ظهر لي مساعي من تقدمني من علماء الاعصار ووصلت الى غاية افكار من سبقني من حكماء الادوار فرقمت ما سنح به قريحتي القريحة اثناء مطالعتها من الرد والاحكام وجادت به فكرتي الجريحة حين اشتغل بمباحثها من النقض والابرام ارقاما متشتتة في اوراق متفرقة ولم يتيسر النظم والترصيف والجمع والتاليف لتشتت الحال وتفرق البال وعدم مساعدة

١٨١٩٤٧

في تعريف الحكمة

الزمان ومعاندة اهل الدوران ولما كثر التماس بعض المترددين الى المشتغلين بقرائة الهداية للحكيم الكامل والنحرير الفاضل اثير الدين مفضل الابهري لدي ان اكتب لها شرحا جامعا لشتات ما استفدته من اشارات الحكماء وتنبيهاتهم واستنبطت من ايماضات الفلاسفة وتلويحاتهم مضيفا الى ذلك ما تحدست به والهمت الهاما وتاييدا من الله وملكوته فشرعت فيه اجابة للملتمسه واقامة لمقتبسه مجتهدا في كشف المطالب والمعاني جاهدا في توضيح المقاصد والمباني حائدا عن طريقة المجادلين الذين يجمدون ظواهر الالفاظ ولا يرومون بواطن المعاني ومن استفتح عين عقله من رقدة الغفلات وسنة التقليدات يهتدي بالتعمق في هذا الكتاب الى طريق الرشاد ومنزل الصواب ويرى لطايف افكار لا تكاد توجد في مطاوي الكتب الكبار ودقايق اشارة لا يشير اليها الحكماء في الامصار والمسئول ممن جبلت سريرته على العدالة والانصاف والمامول ممن تجنب بحسب الغريزة من الجور والاعتساف ان يصحح مواضع الخطاء والخلل ويصلح مواقع القصور والزلل بشريطة المهارة والتفطن الفائق مع الامعان والتفحص اللايق ولنبتدي قبل ان نبتدي في المقصود بتعريف الحكمة وبيان اقسامها مستعينين بواهب العقل ومفيض الجود **فاعلم** ان الحكمة صناعة نظرية يستفاد بها كيفية ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب من حيث اكتساب النظريات واقتناء الملكات لتستكمل النفس وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود فيستعد بذلك للسعادة القصوى وذلك بحسب الطاقة البشرية فهي تنقسم على قسمين الاول هو الحكمة النظرية ومثاله علمنا بان العالم محدث وان له صانعا قديما قادرا عالما وان السماء كرة وان النفس باقية والثاني هو الحكمة العملية ومثاله العلم بانه كيف يمكن اكتساب الملكات الفاضلة النفسانية وازالة الملكات الرذيلة النفسانية وكيف يمكن ازالة المرض وتحصيل الصحة فكل واحد من هذين علم الا ان الاول علم بشيء لا تاثير لنا البتة فيه بل المقصود من معرفته نفس تلك المعرفة فقط والثاني علم بشيء يكون المطلوب منه تحصيله بادخاله في الوجود ومغرم من الوجود والحكمة النظرية اشرف من الحكمة العملية لان كل ما يعلم ليعمل كان العلم فيه وسيلة والعمل مقصودا والوسيلة في كل شيء اخس من المقصود فالعلم بالاعمال يكون ادون منزلة من تلك الاعمال ولا شك ان الاعمال ادون منزلة من المعارف الالهية والحلايا القدسية وذلك يدل على ان الحكمة العملية ادون منزلة من الحكمة النظرية بكثير وايضا

فان مايه

فانّ ما يستكمل به القوّة النظرية وهو الحكمة النظرية ينبغي ان يكون اشرف من ما يستكمل به القوة العملية وهو الحكمة العملية لانها هي الجنبة العالية من النفس وهذه هي الجنبة السافلة منها ولذلك تدوم الاولى بدوامها بخلاف الثانية فانها تزول عنها بالكلية والكلام الالهي ناطق بحصر الكمالات الانسانية في هاتين المرتبتين ثم لما قسمت الامور الى ما لا يتعلق باعمالنا وسمّوا العلم المتعلق به الحكمة النظرية التي غايتها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور ليست متعلقة بكيفية عمل او كيفية مبدء عمل من حيث هو مبدء عمل لحصول العقل بالفعل والى ما يتعلق باعمالنا وسمّوا العلم المتعلق به الحكمة العملية التي غايتها استكمال القوة العملية بالاخلاق وبعدها تستكمل القوة النظرية بالعلم التصوري والتصديقي بامور تتعلق بكيفية عمل او كيفية مبدء عمل من حيث هو كذلك قسّموا الحكمة النظرية ثلثة اقسام منها ما يتعلق بامور غير مادية مستغنية القوام في نحوي الوجود العيني والذهني عن اشتراط المادة كالاله الحق والعقول الفعالة والاقسام الاولية للموجود كالواجب والممكن والواحد والكثير والعلة والمعلول والكلي والجزئي وغير ذلك فان خالط شيء منها المواد الجسمانية فلا يكون على سبيل الافتقار والوجوب وسمّوا هذا القسم العلم الاعلى فمنه العلم الكلي المشتمل على تقاسيم الوجود المسمّى بالفلسفة الاولى اي التشبه بالاله علما وعملا ولما كان الاتصاف بهذا العلم موجبا لهذا التشبه اطلق عليه الفلسفة وجزء كونه اولى تقدمه على ساير العلوم ومنه الالهي الذي هو فن المفارقات المسمّى باثولوجيا اي معرفة الربوبية وموضوع هذين الفنين اعم الاشياء وهو الموجود المطلق من حيث هو هو ومنها ما يتعلق بامور مادية وان كان الوهم يجردها تجريدا تاما ولا يحتاج في فرضها موجودة الى خصوص مادة واستعداد ويسمّى الحكمة الوسطى والعلم الرياضي والتعليمي كالتربيع والتثليث والتدوير والكروية والمخروطية والعدد وخواصه فانها امور تفتقر الى المادة في وجودها الا في حدودها وانما سمّي بالرياضي وبالحكمة الوسطى لان النفس تتريض به من حيث ينتقل عما يدركه الحس الى ما يجرده الذهن عن المحسوس بالكلية فهو واسطة الى ما ليس بمحسوس اصلا وهو العلم الالهي وعلوم التعاليم اربعة لان موضوعها الكم وهو اما متصل او منفصل والمتصل اما متحرك او ساكن فالمتحرك هو الهيئة والساكن هو الهندسة والمنفصل اما ان يكون له نسبة تاليفية او لا يكون فالاول هو الموسيقي والثاني هو الحساب ومنها ما يتعلق بامور مادية لا تتوهم مجردة ومع عدم تجردها لا تستغني في فرض وجودها عن التغير وخصوص الاستعداد

فالانسان مثلاً لا يمكن ان يفهم او يتصور الا في لحم وعظم والفطوسة الا في الانف بخلاف التقعير و هذا هو العلم الطبيعي وموضوعه جسم العالم من حيث ان له مبدأ حركة او سكون هذا هو التقسيم المشهور وقد فرق الشيخ الالهي صاحب الاشراق قدس الله نفسه بين الحساب والهندسة بان موضوع الحساب العدد وهو من الاقسام الاولية للموجود لان الموجود بما هو موجود صالح لان يوصف بوحدة او كثرة من غير ان يصير رياضياً او طبيعياً فكون الموجود ذا عدد لا يحتاج الى مادة من حيث هو لا في الوهم ولا في العين فان المفارقات ذوات عدد وموضوع الهندسة المقدار ولا يقع في الاعيان الا في مادة فعلى هذا فارق الحساب الهندسة بما ذكره فوجب بناء على التقسيم المشهور دخوله في العلم الكلي مع انه من اقسام الرياضي فلو اشترط في العلم الاعلى عدم المخالطة بالكلية خرج منه كثير من تقاسيم الوجود وان ترك على مجرد التجرد دخل موضوع الحساب فيه فاتم التقسيم المشهور فالاجود ان يقسم العلوم الى ما موضوعه نفس الوجود والى ما ليس موضوعه نفس الوجود فالاول هو العلم الاعلى والذي ليس موضوعه نفس الوجود اما ان يشترط في فرضه وقوعه صلوح مادة مخصصة الاستعداد ام لا الاول هو الطبيعي والثاني هو الرياضي وهي طريقة حسنة لا يلزم منها دخول الحساب في الالهي و اما الحكمة العملية التي موضوعها النفس الانسانية من حيث اتصافها بالاخلاق والملكات فهي ايضاً ثلثة اقسام لان التدابير البشرية والسياسات الانسية لا يخلو اما ان يختص بشخص واحد فقط او لا الاول هي الحكمة التي بها تكون الانسان معيشته الدنيوية فاضلة وحيوته الاخروية كاملة ويسمى علم الاخلاق والتي لا يختص بشخص واحد بل لابد فيها من شركة بها يتم الاجتماع فذلك الاجتماع اما ان يكون بحسب منزل او بحسب مدينة فالاول يسمى حكمة منزلية والثاني حكمة مدنية ومن جعلها رباعية قسم القسم الثاني قسمين لان المدنية ينقسم الى ما يتعلق بالملك والسلطنة واما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى الاول علم السياسة والثاني علم النواميس وقد وقع في الحكمة النظرية مثل هذا ولا تناقض فيه لدخول احد القسمين في الاخر عند من ثلث القسمة ولافلاطون كتاب في غاية الجودة واللطافة فيما يتعلق بالشريعة والنبوة يسمى بالنواميس ولارسطو ايضاً كتاب في ذلك ولكل منهما كتاب في سياسات الملك وقد صنف المعلم الاول كتاباً حسناً في تهذيب الاخلاق وصنف من المتاخرين ابو علي بن مسكويه كتاباً جيداً فيه سماه بكتاب الطهارة لخصه المحقق الطوسي قدس سره فهذه هي اقسام الحكمة الاصلية والحق ادخال

قوله المتخلفين عن اللاوني سعما ه فيد الاولى لتقديم هذه القوة مع سابقتها لان التخلية مقدمة على التحلية اقول نعم لكن في تقديم التحلية على التخلية ايضا وجه وهو كون التحلية وجودية

[illegible]

لهم فيه هذا الوصف ولواء هذا الحمد الذي حقيقته كما عرفت

النبي الختمي في
بعثته قدرة علي بن
ابيطالب الذي هو يد الله
الغالب وغالب كل غالب في
يوم قيام الساعة وبيده راية محمد الكبرى
هو حقيقة الحمد الذي حمد الله سبحانه نفسه به
امام امة امير المؤمنين وعلى للمتقين قائدا رايته الى
باب الجنة قدام صفوف المسلمين حاملا لوائه الى يوم الدين
كما انه كان صاحب لواء محمد صلعم في الدار الدنيا الفانية
في البدر الكبرى ويوم الاحد ويوم حنين وفتح الخيبر وسائر
الحروب التي وقعت في عصر النبي صلى الله عليه وآله وفي الغزوات
التي اتفقت بعد الوالي الفتح باذن الله تبارك وتعالى فافهم
حق فهم لا وهم نذر محمد هادي الحسيني ره

الصلوة في اللغة الدعاء والذكر وفي عرفنا حقيقة اضافية رابطة
بين الداعي والمدعو والعبد والرب فهي من قبل الحق رحمة
وحنان وتمجيد ولطف وامتنان ومن قبل الخلق دعاء وخشوع
واستكانة وخشوع ويتظلم من حروفها باعتبار الاشتقاق
الكبير الذي اعتبره المحققون في علم الحروف معنى
الارتباط واي الوصلة والصلة والوصل والوصال والصلو
والصلاء وهذه الحقائق حقايق الارتباط والجمع و
المناسبة والمعنى المشترك الجامع المعتبر في هذه التراكيب
هو الجمع والتقرب والاتباع والتوحيد فاما الوصلة
فباتصال المجتمعين اجتماع المتصلين بعد الانفصال و
الصلة ايصال عطاء مرغوب والصلوة ايصال حركة
قهرية استيصالية والصلاء ان تحنى الصلا وهو التطاطي
للخشوع والدعاء طلبا للوصول بمدعو فيه ممن يدعوه يقال
صليت العود اذا لينته بالنار لاقامة معوجه وحيث ظهر
بالخشوع هذا من جهة العبد واما وصلة الحق بعبده الكامل
فانما هو بالتجلي والتنزل والتدلي رحمة وحنانا ونعمة
وانعاما وفي صلوته يوصل العبد الكامل به ويجعله خليفة له
على الخليقة والمصلي تابع للحق المستخلف في الظهور بصورة
المظهرية الكاملة في الذات والصفات والاسماء و
الاخبار والاشياء وكذلك صلوته تعالى له بالتجليات
الاختصاصية الذاتية والتجليات الاسمائية
بحقايق الاصطفاء والاجتباء تعطيه
لصولة من حوله وقوته على الاعداء
ولما كان النبي الختمي رحمة
للعالمين كما قال
سبحانه و
ما
ارسلناك الا رحمة للعالمين فهو الواسطة في افاضة الرحمة

بقوله ان الله وملائكته يصلون على النبي ابلغ من يبشر

الزم
عموما بالسجود
لنذر محمد هادي
الحسيني رحمه الله
صفحة ٣ قوله تستفاد بها
كيفية ما عليه الوجود اي يستفاد
بتلك الصناعة النظرية كيفية مو
عليها الوجود في نفسها بمعنى انها موجودة في
نفس الامر من غير ان يتعلق بقدرتنا واختيارنا
وهذا اشارة الى الحكمة النظرية التي هي المطلوبة
لسيد الرسل عليه وآله الصلوة والسلام المسؤلة
في دعائه الى ربه حيث قال رب ارنا الاشياء كما هي
وقوله وعليه الواجب عطف على قوله ما عليه الوجود
وعليه متعلق بالواجب وضميره راجع الى المستفيد
الذي يستفيد من قوله تستفيد وبهاء العايد بالموصول
الضمير المستكن في الواجب فالمعنى انها تستفيد بها
كيفية الامور الواجبة على المستفيد في استكماله
من حيث اكتساب النظريات واقتناء الملكات
الفاضلة والاخلاق المرضية المكتسبة من الاعمال
الحسنة وحاصله ادراك صفات الكمال التي هي
مواريث الاعمال وهذا اشارة الى الحكمة العملية
فقوله من حيث اكتساب النظريات يحتمل ان يكون
خاصا بالتصورات والتصديقات المتعلقة بكيفية
الاعمال وان يكون عاما شاملا للادراكات المتعلقة
بالاعمال وغيرها والظاهر من قوله واقتناء الملكات
انه خاص ومختص بالملكات الحاصلة من مزاولة
الافعال وممارسة الاعمال وان كان محتملا ان يكون
عاما شاملا لما حصل من ممارسة العلوم الالهية
ومزاولة الاعمال الحسنة ويمكن ان يكون قوله اكتساب
النظريات خاصا بالحكمة النظرية وقوله واقتناء
الملكات مختصا بالحكمة العملية وقوله ليستكمل الخ
اشارة الى غايتيهما فالنظرية غايتها تكميل النفس بان
تعلم فقط والعملية انما الغاية فيها تكميل النفس بان
تعلم فقط بل بان تعلم ما تعمل به فتعمل فالحكيم من كان
عالما بما ينبغي ان يعلم وعاملا بما ينبغي ان يعمل وتاركا
لما ينبغي ان يترك ويصير بذلك كما طابق الكمال
للعالم الموجود وشبيها بالباري تعالى علما
وعملا فيستعد للسعادة الاخروية
التي هي البهجة والسعادة
الروحانية الباقية
بعد خراب
البدن
فتدبر محمد هادي الحسيني رحمة الله ومغفرة عليه

فالنفس الان لي صورة للمادة وكمال اول للانسان وغاية
للكمال
فتكون غاية الكمال
وليس كل كمال غاية
فيكون استفادة التصورات
والتصديقات كمالا للنفس
يكون غاية السعادة القصوى الاخروي

قوله ويصير عالما معقولا مضاهيا له اقول العالم
بفتح اللام والمراد بالعالم المعقول مجموع الموجودات المجردة
الموجودة بوجود عقلي وبالعالم الموجود مجموع الموجودات الموجودة
بوجود خارجي وكون ذلك العالم مضاهيا لهذا العالم باعتبار
اتحاده في الماهية فيستعد بذلك للسعادة القصوى وهي
على قسمين سعادة المقربين وسعادة اصحاب اليمين اما
سعادة المقربين فهي غاية الحكمة النظرية واما سعادة اصحاب
اليمين فهي غاية الحكمة العملية كما سياتي ان شاء الله في آخر
الكتاب فتدبر ١٣ اعلم ان للنفس باعتبار
القوة النظرية مراتب اربع الاولى ان تكون مستعدة محضة
خالية عن جميع العلوم التصورية والتصديقية كما يكون في
في مبدء الفطرة وتسمى تلك المرتبة عقلا هيولانيا تشبيها
لها بالهيولى الاولى الخالية بالنظر الى ذاتها عن الصور كلها و
الثانية حصول الاوليات باستعمال الآلات ففي تلك المرتبة
تكون الحاصل استعدادا من المرتبة الاولى لحصول البديهيات
لها بالفعل وتحصيلها ملكة الانتقال الى النظريات وتسمى
هذه المرتبة عقلا بالملكة والثالثة صيرورة النظريات مخزونة
عندها بحيث تمكن من الاستحضار متى شاء وهذه هي المرتبة
التي تسمى عقلا بالفعل والرابعة مشاهدة النظريات
ابدا وتسمى هذه المرتبة عقلا مستفادا وهو الكمال الاتم
والفيض الاتم ١٣ صفحة ٤ قوله ولم تقصر اي ان
يكون نسبة تأليفية او النسبة التأليفية يقال لها
النسبة المؤلفة والتناسب التأليفي ايضا لاجل
لاجل اعتبارها في صناعة التأليف اعني الموسيقى
اي ان يكون نسبة فضل الاعظم على الاوسط الى
فضل الاوسط على الاصغر كنسبة الطرف الاعظم الى
الطرف الاصغر كما بين الستة والاربعة والثلاثة فان
نسبة الاثنين وهو فضل الاعظم على الاوسط الى
الواحد الذي هو فضل الاوسط على الاصغر
كنسبة الستة التي هي الاعظم الى
الثلاثة التي هي الاصغر
ومن خواصها ان
مضروب
مجموع
الطرفين في الوسط مثل مضروب ضعف احدى

[illegible]

استكمال القوة النظرية بتحصيل العلم التصوري والتصديقي باموره التي لها اعمالنا ليحصل لنا ثانيا استكمال القوة العملية بالاخلاق ثم الحق كون هذه العلوم كمالا للقوة النظرية محل تامل
الى هنا كلام الشيخ ره

والثانية

تمه حاشيه صفحه قبل ... وثانيهما حصول هيئة استعدادية للنفس في البدن وقواه المستعد بها على وفق المصنوع على طريق الهداية واصابة الحق فالاول لكونه عدميا لا يكون كمالا للشيء وان كان

[illegible]

صفحه ٥ قوله وان تركب مع صحة التجرد رضي موضوع الحساب آه المحقق بين نوع كل واحد منهما منحصر في فرد واحد وحيث ان النفس اذا ادركت احد الجزئيات بوسيلة الحواس

اعلم ان الفرق بين العدد المطلق الذي يبحث عنه في العلم الاعلى وبين العدد الذي هو من باب الكم الذي هو موضوع التعليميات كالفرق بين الجسم الطبيعي الذي يبحث عنه في العلم الاسفل والجسم التعليمي الذي هو موضوع العلم الاوسط فكما ان الجسم الطبيعي هو نفس الامتداد المطلق وتعيينه المقداري ومقداره المعين هو الجسم التعليمي الذي هو موضوع بعض العلوم التعاليمية كذلك العدد المطلق والكثرة والكثرة المطلقة هو نفس ما يتألف من الوحدات على الاطلاق من غير ان يعتبر فيها تماثل في الوحدات ولا كونها على حد خاص ومرتبة معينة لا على وجه العموم ولا على وجه الخصوص وانتهائه بحد معين وتقدره بمقدار معين هو عين الكم العددي الذي يتألف من الوحدات المتماثلة الواقعة على حد معين وكما ان الجسم التعليمي لا يقع في الاعيان الا في مادة معينة كذلك المقدار العددي لا يقع في الاعيان الا في موضوع متشخص فانه في كونه عشرة او مائة او الفا او غير ذلك من كونه زوجا او زوج زوج او زوج فرد او فردا او معدودا او مضروبا او جذرا او مجذورا او كعبا او كعب كعب وغير ذلك يحتاج الى ان يتخصص بكونه في مواد مخصوصة وموجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة فذلك الكم العددي غير طبيعة الكثرة التي تقابل الوحدة المطلقة التي يبحث عنها في الفلسفة الاولى وتوجد في المفارقات فان المفارقات ليست ذوات عدد كمي مؤلف من تكرار آحاد متماثلة كما هو التحقيق عندنا فالعدد الذي هو من باب الكم شرطه امران احدهما ان يكون لها حد معين من الكثرة ككونها عشرة او مائة ولاجل ذلك لا يمكن تعريف نوع من العدد بالكثرة الا بعد احاده الى ان يبلغ آخرها فيقال في تحديد الثلثة مثلا انها المؤلفة من وحدة ووحدة ووحدة وكذا الباقي في عشرة والثاني ان يكون اجزاءه وحداته من جنس واحد اذا عرفت ذلك فاعلم ان الشيخ الالهي ان اراد بقوله لكونها الموجود ذا عدد لا يحتاج الى مادة من حيث هو ذو عدد لا في الوهم ولا في العين ان الموجود من حيث هو ذو

وحدة وحدة مرتبة بين نوع آخر من الوحدة لا يعرفه الا الراسخون في العلم ان اراد به انه لا يحتاج الى المادة في كونه كثيرا ذا عدد مطلق فلنا مسلم لكن لا يلزم منه عدم احتياجه الى المادة من حيث انه ذو عدد كمي بل بهذا الاعتبار احتياجه الى الكم لازم واجب فان الكم العددي عرض والعرض وجوده في نفسه عين وجوده في موضوعه فكما ان المقدار المتصل الذي هو موضوع الهندسة لا يقع في الاعيان الا في مادة كذلك المقدار المنفصل الذي هو موضوع الحساب لا يوجد في الخارج الا في المادة فعلم هذا ان الحساب من الهندسة وكلاهما مندرج تحت الرياضي بلا فرق والتفرقة تحكم محض وزور صرف فعد العدد الكمي الذي هو موضوع الحساب والوحدة التي تقابله من الاقسام الاولية للموجود باطل فاسد فان الموجود بما هو موجود لا يصلح لان يوصف بالوحدة العددية والكثرة المقابلة لها الا بعد تخصصه واختصاصه بكونه ذا كم فان الموجود المطلق لا يتعدد ولا يتكرر ولا يوصف بالوحدة العددية التي لها الثانية والثالثة الا بعد ان يصير رياضيا ذا كم فالكم يوصف بهما اولا وبالذات والمتكم ثانيا وبالعرض فكون الموجود ذا عدد محتاج الى الموضوع والمادة من حيث هو ذو عدد في العين لا في الوهم هذا ما خطر ببالي في هذا المقام فتأمل فانه من مزال الاقدام

محمد هادي الحسيني رحمة الله عليه

صفحه ٥ قوله وقد وقع في الحكمة النظرية تشكيك الخ وهو جعل القسم الاول قسمين ما لا يحتاج الى المواد الجسمانية اصلا كالاله والعقول والنفوس وما يحتاج لكن لا على سبيل الاحتياج والوجوب كالوحدة والكثرة وسائر الامور العامة وسمى العلم باحوال العلم الاول الهيا والعلم باحوال الثاني علما كليا والفلسفة الاولى

محمد هادي الحسيني ره صفحه ٦ قوله والمحور آه المحور جمع محور بالكسر وهو الخط المستقيم الواصل بين القطبين المتوهم في كرة الكرة وانما ذكر الجمع لان لكل قطبين متقابلين فرضنا على الكرة فيما قطران وانما لخط الواصل بينهما محور والدائرة العظيمة المتوهمة في وسط منطقة

تحققت بحقائقها اذ الشيء لا يدرك شيئا الا بقوة في ذاته فاذا ادركتها النفس صارت متذوتة بذواتها بالفعل فحصل عندها عدد من المحسوسات بالفعل بوسيلة ما في ذاتها من اجزائها واودعتها في خزانة مدركاتها فحصلت القوة الى فعلها عددها ولم يكن لها شأن الا الحفظ ثم حصلت لها قوة الانابة والتفكرية بالتصورات والتصديقات وناولت بالقوة المفكرة مدركاتها المستودعة واسترجعتها مرة بعد اخرى وانتقلت من واحد الى واحد فحصلت لها من ذلك قوة توليد المثل وجمع الاعداد فحصل من ذلك علم العدد ومن هذا قيل هيئة العدد عقل بتحركه او العدد كمية ما تحصل من العلم بجزء جزء من النفس فان الواحد كانه امام الاعداد كلها وفاعلها فكذا النفس المتفكرة هي الامام الذي يتصرف في مراتب العلوم النفسانية ويتطور في اطواره بالتأملات الفكرية وكذا اذا انظر الان الى الابعاد المكانية وجميع اجزاء العالم وقدر اجرام سمواتها ومقادير كواكبها ومقادير افلاكها وجد اجزاء العالم بعضها محيط وبعضها محاط به كطبقات العناصر والافلاك وبعضها متقدم وبعضها متأخر كالحوادث المترتبة المتسلسلة التي بعضها معدة لوجود البعض كالوالد قبل الولد والنطفة قبل العلقة والمفردات قبل المركبات فينبغي في الطلب والفحص وتحصيل علم الحساب والهندسة وعلم ميزان الاشياء وحد الكائنات وبهذا السبب يقام من في النجمة ليوزن اعمالها وافعالها بالقسط ليوم الحساب فاذا استيقظت من حالة النوم البخاري والسنة النباتية والغفلة الحيوانية وتحولت الى حالة القيام الانسانية والنشاة العقلية الآخرة فاولى درجة تالتها من الدرجات هي درجة العدد والحساب فالنفس في بداية امرها عرفت علم العدد والحساب ليعلم به مراتب الملكوت الباطنية ومن مرتبة العدد يتولد اسابيعها ولهذا ينبغي الحكماء في التعالم فالنفس هي العادة الماتحة فافهم والله يحكم

من الغافلين محمد هادي الحسيني اعطى الله تعالى مقامه ورحمه

[illegible]

المبدع بعيد مع انه لا يحسن المقابلة بينه وبين قوله العقل الفعال كذا افاد الاستاذ مولانا سعد الله ١٢ صفحه ٥ قوله والفطرة اه فطرة بفتح آ رسيدگي استخوان بيني وپهن وبرگشتگي

المنطق في الحكمة وجعلها من اقسام النظرية كما فعله الشيخ الرئيس كيف ولو اختص موضوع الحكمة بالموجودات
العينية لخرج منها العلم بتقاسيم الوجود من الامور العامة وما اجيب به عنه من ان الامور العامة
هناك ليست موضوعات بل محمولات تثبت للاعيان فلا بد من تكلف مستغنى عنه وكذا في جعلها
مشتقات دون المبادي اذ لا فرق بين الموجود بما هو موجود والوجود والممكن بما هو ممكن والامكان
كما نص عليه الشيخ في الشفا وهذا الكتاب مرتب على علوم ثلثة المنطق والطبيعي والالهي تقديم الاول
لكونه علما آليا وتاخير الثالث لكونه علما بما وراء المحسوسات ودأب التعليم التدرج من المحسوسات الى المعقولات
ومن الاسهل الاقرب الى الاصعب الابعد اقتفاء بالمعلم الاول قيل اعرض المص عن الحكمة الرياضية لابتنائها
في الاكثر على الامور الموهومة كالدوائر الموهومة المبحوث عنها في الهيئة وعن اقسام الحكمة العملية باسرها
لان الشريعة المصطفوية قد قضت الوطر عنها على اكمل وجه واتم تفصيل ورد ذلك بان كون الامور التي
تبتني عليه مسائل علم الهيئة موهومة صرفة غير متحققة الوقوع في نفس الامر غير مسلم سيما الدوائر والخطوط
والنقاط التي تتعين بالحركة كالمناطق والمحاور والاقطاب وكلام الشيخ الرئيس في عدة مواضع من كتبه
صريح في ان هذه الامور كما توجد في الجسم بسبب القطع كذلك توجد بالحركة ايضا وكون ادراكها مما يتعلق
بآلة الوهم وله معاونة شديدة فيها لا يوجب كونها غير متحققة في نفس الامر ولا ايضا يقتضي رفض العلم
الذي يبتني عليها مع انه يشتمل على كثير من المنافع منها الاعانة على غيره من العلوم كالالهي والطبيعي
والخلقي على ما ذكره بطليموس في صدر كتاب المجسطي بل الغفلة عن هذا العلم الشريف الذي يطلع
به الانسان على دقائق صنعة ناظم الوجود ولطائف حكمة خلاق الخير والجود نقص عظيم وآفة شديدة
لطالب الحكمة والسعادة وقد تنازع قدماء الفلاسفة في ترجيح احد من الرياضي والطبيعي على الاخر
في الشرف والفضل وكل قد مال الى طرف بحجج مذكورة في اسفارهم والحق ان الحكم الجزم بفضيلة احدهما
على الاخر غير سديد بل كل واحد افضل من وجه اما الطبيعي فلوجوه الاول انه يبحث عن المبدأ للحركة
والسكون وهو امر جوهري والرياضي يبحث عن الكم وعوارضه وهو امر عرضي والجوهر والجوهري
اشرف من العرض والعرضي والثاني ان القوى الحالة في الاجسام لها التأثير والعلية والكمية ولواحقها
معلولة تابعة للقوى الجسمانية والمتبوع افضل من التابع والثالث ان الطبيعي في الاغلب يعطي اللم و
الرياضي يعطي الان ومعطي اللم افضل والرابع هو ما ذكر من ان الطبيعي موضوعه واحوال موضوعه

امور حقيقية واقعة فى الاعيان والحساب والهندسة اكثرهما مبنى على التوهمات والامر المتحقق الذى
له وجود فى نفسه اشرف من الاوهام والخامس ان الطبعى يشتمل على علم النفس وهى ام الحكمة واصل
الفضايل والنفس هى العاقلة المانسخة وهى ام الصناعة ومعرفتها اشرف المباحث بعد اثبات المبدا الاعلى
ووحدانيته والجاهل بمعرفتها لا يستحق ان يقع عليه اسم الحكمة وان اتقن ساير العلوم فالعلم المشتمل على
معرفتها افضل من غيره واما الرياضى فهو اشرف من الطبعى لوجوه اخر منها انه اقرب الى الامور المجردة
عن المواد بالكلية فهو واسطة الى الالهى فهو افضل ومنها ان الاحوال الوهمية والخيالية غير متناهية
الفسحة هنالك لا تقف عند حد فهو افضل مما هو محصور بين الحواصر ومنها ان الامور الرياضية اصفى
والطف والذ واتم من الامور المكدرة الجسمانية ومنها قلة التشويش والغلط فى براهينه العددية او
الهندسية بخلاف الطبعى بل الالهى ومن اجل ذلك قيل ادراك الالهى والطبعى من جهة ما هو اشبه
اخرى لا باليقين اما الاول فلكونه ما وراء مدركات الحواس بالكلية واستعلائه عن احاطتها به واما الآخر
فلتغير حال العنصر وخفاء حال المغشو بالاغشية الجسمانية على العقل لتسلط الحواس على ادراكها ولو ذهبت الى
احصاء فضايل ذلك العلم وما فيه من العجايب والغرايب لادى ذلك الى تطويل بالغ واما ما ذكره شيخ
الاشراق من انه كان فى الزمان القديم من شان الحكماء الاشتغال بالعلوم الرياضية فى آخر عمره ولم يتيسر
له ذلك للهجوم الواقعة التى قلت فيها علة لتاخير النظر انى كنت مشتغلا بافضل العلوم واشرف الصناعات
وهى الفلسفة ولم اتفرغ للنظر فى الرياضيات لشدة استغراقى بهذا فهذا لا يدل على مفضولية العلوم الرياضية
مطلقا عن العلوم الالهية والدليل عليه قوله اذا اطلقت الفلسفة لا يراد بها الا معرفة المفارقات والمبادى
والابحاث المتعلقة بها ولا شك فى افضلية هذه العلوم على الرياضى وعلى ساير العلوم وكون الصبيان كانوا
ينظرون فيه فى قديم الايام لا تدل على خساسته بل هو علم عقلى شريف وللخيال فيه معاونة شديدة ولكون
الخيال فيه معاونا والمستولى على الصبيان هو الخيال والوهم فلا جرم كانوا ينظرون فيه ليتمرن اذهانهم
ويتدرب عقولهم على قبول الحق وفهم الصدق ولنقتصر وفاقا لمن سبقنا على شرح ما سوى المنطق
هو القسمان الاخيران من هذا الكتاب مستعينين بفيض الحق وملهم الصواب

القسم الثانى فى الطبيعيات

التى هى احد اقسام الحكمة النظرية وموضوعها الجسم الطبعى من حيث اشتماله على
قوة التغير وعرفوه بانه جوهر يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوايم ومعنى الجوهر الذى

صيرورة جنساً ليس هو الموجود بما هو موجود مسلوباً عنه الموضوع اذ لو كان هذا المعنى جنساً
لكان فصله المقسم مقوماً للحقيقة ومقرراً للمهية من حيث هي بيان ذلك ان الفصل المقسم محتاج
اليه الجنس في تقومه من حيث هو هو لانه خاصة للجنس كما ان الجنس عرض عام له بل في ان يوجد ويحصل
بالفعل فانه كالعلة المفيدة لوجود الجنس لا لتقومه باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية التي للعقل
فاذا كان مهية الجنس هو الموجود بما هو موجود مع قيد عدمي هو سلب الموضوع لكان فصله الذي يحصل
وجوده يقوم مهيته اذ مهيته الوجود لا غير وايضاً لزم من انعدام شيء من افراد هذا المعنى انقلاب الحقيقة
ولكانت افراد الجواهر كلها واجبة الوجود تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ولا ايضاً التي الموجود بالفعل
يصلح لان يكون عنواناً للحقيقة الجنسية حتى احتيج في عدم صدقه على الواجب تعالى الى تخصيص الشيء بالممكن
كما في الحواشي المحررية والا لكان كل من علم ان شيئاً هو في نفسه جوهر علم انه موجود ولما امكن تعقل
شيء من انواع الجوهرية فان العلم هو المكتسب من صورة شيء مجردة عن مادته فصورة الجوهر جوهر
كما ان صورة الاعراض اعراض بناء على انحفاظ المهيات في انحاء الوجودات ومهية الجوهر ليست في العقل بالصفة
المذكورة بل هي موجودة فيه لا كجزء منه فاذن معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الشيء
ذو المهية اذا صارت مهية موجودة في الخارج كان وجودها الخارجي لا في موضوع وهذا المعنى ثابت
له سواء وجد في العقل وفي الاعيان وليس اذا كان في العقل فقط فقد بطل ان يكون مهية في الاعيان ليست
في موضوع بل المعقول من الجوهر جوهر لانه موجود لا في موضوع بالمعنى المذكور اي مهيته اذا وجدت
في الخارج يكون لا في موضوع كالمغناطيس الذي في الكف لا يقدح عدم جذبه للحديد بالفعل في كونه
جذاباً للحديد اذا صادف الحديد فهي قوته جذب الحديد سواء وجد في الكف او في خارج الكف وحمل الجوهر
بهذا المعنى على الانواع التي مندرجة تحته تكون لذواتها لا لعلة كما هو شان الذاتيات من انها لا تعلل
واما كونها موجودة بالفعل الذي هو جزء من كونها موجودة بالفعل لا في موضوع عليها فلا محالة يكون
بسبب لان حقايقها امكانية لا يكون موجودة الا بسبب كيف واذا لم يكن حمل الموجود بالفعل
على ما تحته من الاجناس العوالي التي هي المقولات العشرة الا بسبب لا يحمل الجنس الذي لا يعلل فلم
باضافة معنى سلبي اليه جنساً للشيء والا لصار باضافة معنى ايجابي اليه وهو قولنا في الموضوع جنساً للاعراض
بل هذا اولى وهو خلاف ما تقرر في مدارك الحكماء وقد علم بما ذكرنا ان مفهوم العرض اعم من مقولة الجوهر

باعتبار الوجود الذهني لان الجوهر الذهني يصدق عليه انه موجود بالفعل في موضوع ويصدق
عليه ان وجوده العيني لا يكون في موضوع فهو جوهر بحسب مهيته وعرض باعتبار وجوده في الذهن
ولا منافات بينهما انما المنافات بين مقولات العرض وكذا بينها وبين مقولة الجوهر في صدقهما بالذات على
شئ فمفهوم العرض انما يعرض لجميع المقولات في الذهن ولجسمتها في الخارج واما ما اورد من انه على
تقدير كون الصورة العقلية جوهرا او عرضا يلزم كونها جوهرا وكيفا فيندرج تحت مقولتين لصدق
عدم اقتضاء القسمة والنسبة عليها فمندفع بانه ان اريد بالكيف مهية حقها ان يكون في حقيقتها بحيث
لو وجدت في الاعيان كانت في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى جنس من عوالي
الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المحقق له جنس عال لها باعتبار هذين المعنيين جنسان متباينان لا يصدقان
على شئ في شئ من الظروف وهكذا قياس باقي المقولات وان اريد منه عرض لا يكون بالفعل مقتضيا
للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لمقولة الكيف ولغيرها في الذهن على نحو ما مر في معنى العرض
فلا تمانع بهذا الاعتبار بينه وبين الجوهر ولا يلزم اندراج الصورة العقلية تحت مقولتين هذا تقرير
كلامهم على وجه يطابق مرامهم واعلم انه معنى قولهم ان كليات الجواهر جواهر ان الكلي من الجوهر الذي
في الذهن وله محل مستغن عنه هو الذهن فانه قد تزول عنه صور الجواهر وتعود اليه يكون بحيث
توجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في موضوع كالمقناطيس الذي هو في الكف فانه
بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان في خارج الكف ولا يجذبه اخرى كما اذا كان فيه فانه مغالطة من باب
تضييع الحيثيات والاعتبارات واخذ الكلي مكان الجزئي فان الكلي الذي ذاته في العقل يستحيل وجوده
في الاعيان واستغناءها عن موضوع والمقناطيس الذي في الكف يجوز عليه الخروج منه والجذب للحديد
بل المراد بالكلي الكلي الطبيعي اي المهية بلا شرط والمعقول من الجوهر وان كان عرضا بحسب خصوص الوجود
الذهني وكونه كليا ولكنه جوهر بحسب مهيته فان مهيته مهية شانها ان يكون موجودة في الاعيان
لا في موضوع اي انها معقولة عن امر من شرط وجوده في الاعيان ان لا يكون في موضوع والتمثيل
بالمقناطيس انما يكون باعتبار ان مهيته تتصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فاذا وجد
مقارنا لكف الانسان ولم يجذب الحديد ووجد مقارنا للجسمية حديد فجذبه لم يلزم ان يقال انه
مختلف الحقيقة في الكف وفي الحديد بل هو في كل منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه جذب الحديد

قال قلت

فان قلت قد صرح الشيخ فی الهیات الشفا بان فصول الجواهر لا یجب ان یکون جواهر بحسب ماهیتها و دائما
ان صدق علیها الجوهر صدق اللوازم التی لا تدخل فی ماهیة الملزوم وما حتی لا یلزم ان یکون لکل
فصل فصل الی لا نهایة فاذا لم یندرج تحت مقولة الجوهر فلا بد من اندراجها تحت شیء من المقولات
التسع العرضیة مع عدم صدق مفهوم العرض علیها وهذا ینافی قولهم مفهوم العرض عرض عام للمقولات
التسع فی الخارج قلت لا یلزم من عدم اندراج فصول الانواع الجوهریة تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها
تحت مقولة اخری حتی یصدق علیه مفهوم العرض اذ لا مانع من عدم وقوع حقیقة بسیطة لا جنس
لها ولا فصل تحت شیء من المقولات بالذات کما صرح به الشیخ فی قاطیغوریاس الشفا فی هذا الموضع
لکل شیء علی ما یؤول الیه محصل کلام المحصلین من المشائین هو الذی اذا قیس الی ذلک الشیء لا یکون متقوما
ای من حیث ماهیته فالهیولی بالقیاس الی الصورة الجسمیة الشخصیة لم یکن موضوعا بل مادة لاحتیاجها
فی تقومها الی الصورة من حیث ماهیتها وتکون موضوعا بالقیاس الی الجسم التعلیمی وسائر الاعراض
القائمة بها لعدم تقومها بها مط والمراد من الامکان فی تعریف الجسم الامکان بحسب نفس الامر فزیادة
قید الفرض لادخال الفلک وهو لا یغنی عن قید الامکان اذ ربما لا یتحقق وقتا ما ولیس المراد به الفرض
الفقدیری لیختل طرده بالجواهر المجردة بل المراد التجویز العقلی الذی یستعمل فی الریاضیات وقال الامام
الرازی المراد من الامکان المعتبر فی تعریف الجسم هو الامکان العام لا الاستعدادی لئلا یخرج ما یکون الابعاد
حاصلة فیه علی طریق الوجوب کما فی الافلاک المتحرکة وما یکون حاصلة لا علی طریق الوجوب کالاجسام
المضلعة وقال ان الکرة المتحرکة تحقق فیها قطر بالفعل انتهی اقول الحق المتبع ان الجسم بما هو جسم ما
لم یکن من شرطه ان یتحرک ولا یجب ان یتحقق فیه سطح او سطوح بل انما یجب فیه ذلک من حیث التناهی
وحیثیة التناهی لیست بعینها هی حیثیة ذات الجسم وحقیقته ولا یحتاج الجسم فی ان یکون جسما الی ان یکون
متناهیا بل الحکم علیه بذلک بضرب من البرهان فجسمیة الکرة کما صرح به الشیخ فی الشفا لیست بتوسط
المحور او خط اخر وکذا جسمیة المکعب لیست بواسطة ابعاده السطحیة والخطیة لانهما متاخرة عن ماهیة
الجسم ووجوده بل الجسم فی مرتبة ماهیته صالح لان ینتزع منه ابعاد ثلثة مع قطع النظر عن ان یکون متحرکا
او ساکنا متناهیا او غیر متناه فالابعاد المعتبرة فی الرسم او الماخوذة فی الحد هی الابعاد المتقاطعة

المفروضة في ثخن الجسم لا الابعاد السطحية الاطرافية التي يكون في المكعبات وامثالها كيف ولو كان كذلك لصدق التعريف على كل سطحين متلاقيين على خط واحد من سطوح المكعب لا يخرج مثلها من قيد الجوهر لانا نقول فعلى هذا يكفي ان يؤخذ في التعريف بعد ثما فذكر الابعاد المتقاطعة على النحو المذكور اما احتراز عما ذهب اليه بعض المعتزلة من وجود السطح الجوهري واما ايفاء بتمام الحد وانعكاس بان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا النحو والثاني اولى واعترض صاحب المباحث المشرقية على تعريف الجسم بانه قابل للابعاد الثلثة بانه منتقض بالهيولى الاولى اذ يصدق عليها انها قابل لفرض الابعاد الثلثة فيها والجواب ان المراد من القابل في هذا الحد هو القابل بالذات وقبول الهيولى للابعاد الثلثة ليس بالذات بل بواسطة حصول الجسمية فيها لا يقال الجسم عبارة عن مجموع الهيولى والصورة ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد لان حقيقة الهيولى الجزء الذي به يتحقق الامكان والقبول وحقيقة الصورة الجزء الذي به يتحقق الفعلية والحصول فالصورة يستحيل ان يكون قابلا او جزء من القابل فاذن القابل للابعاد الثلثة هو الابعاد الثلثة هو الهيولى بالذات غاية ما في الباب ان يكون قابليتها للابعاد يتوقف على تلبسها بالصورة لانا نقول القبول ههنا بمعنى القوة والاستعداد بل مطلق الاتصاف وهذا المعنى مما يجامع الفعلية بل الوجوب والقبول بالمعنى الاول لا يجامع الفعلية وهو من خصائص الهيولى لا المعنى الثاني وتوهم الابعاد وفرضها في الجسم لا يتوقف على الهيولى بل حدوث الابعاد في الخارج يتوقف على وجودها كما ستعلم والمعتبر في تحديد الجسم هو ذلك لا هذا وبهذا التحقيق ايضا علم ان جسمية المكعب ليست بواسطة الابعاد الحاصلة فيه في الخارج واعترض ايضا بان الامكان والقابلية اوصاف لا ثبوت لها في الخارج والتعريف بالامور العدمية ان جاز فانما يجوز في الماهيات البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل والجسم ليس كذلك لوقوعه تحت جنس الجوهر فله فصل ايضا ولتركبه من الهيولى والصورة والجواب انهم كثيرا ما يعبرون في الحدود عن الفصول بلوازمها كقول المعلم الاول في حد المتصل انه الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على الحدود المشتركة وفي حد الرطب انه قابل للاشكال بسهولة وكقولهم في حد الانسان الحيوان المدرك للكليات وفي حد الهيولى الجوهر المستعد فقد عبروا بهذه الامور العدمية او الاضافية عن مباديها التي هي الفصول الحقيقية فليكن القبول او الصحة او الامكان المذكور في تحديد الجسم ايضا من هذا القبيل

وهو مرتب على ثلثة فنون لانحصار الجسم الطبيعي في الفلكي والعنصري فالبحث عنه اما على وجه يعم بقسميه او يختص باحدهما والاحوال العامة انسب بالتقديم لكونها مبادي للاحوال الخاصة ولانها اعرف عند العقل لعمومها وموضوعات الفن الثاني اقدم طبعا واكرم من موضوعات الفن الثالث على زعمهم وتقديم البحث عن احوال ما هو مقدم طبعا وشرفا اولى من خلافه الفن الاول فيما يعم الاجسام الطبيعية ويقال له السماع الطبيعي وسمع الكيان لكونه اول ما يسمع به في الصنعة ويلاحظ سماعه في سائرها وهو مشتمل على عشرة فصول

مبحث ابطال الجزء الذي لا يتجزى

فصل في ابطال الجزء الذي لا يتجزى الجسم اما مفرد لم يتألف من اجسام او مركب يتألف من اجسام متشابهة كالسرير او مختلفة كالحيوان والجسم المفرد قابل للانقسام اتفاقا وهو اما بالفعل او بالقوة وكل منهما اما متناه او غير متناه فهذه اربعة شقوق والى كل واحد منها ذاهب وقد ذهب المصنف وفاقا لجمهور الحكماء الى اتصال الجسم وقبوله للانقسامات الغير المتناهية فاراد ابطال الشقوق الباقية وهو انما يأتي بابطال وجود ما لا يتجزى اصلا من ذوات الاوضاع بالاستقلال الذي يقال له الجوهر الفرد كما صدر الفصل به وفي التعبير عنه بالجزء الذي لا يتجزى ايماء الى ان المقصود في هذا الفصل نفي تركب الجسم منه لا ابطاله في نفسه كما في الحواشي التجريدية ولما كانت مسئلة ابطال الجزء من مبادي مباحث الهيولى والصورة والتلازم بينهما من العلم الاعلى التي ذكرها المص لتحقيق هيئة الجسم الذي هو موضوع العلم الطبيعي وجب ايرادها في صدر هذا الفن واما انها من اي علم يكون ففيه صعوبة ومن جعلها من الطبيعي او قال ان الجسم جوهر ذو وضع قابل للانقسامات الغير المتناهية فان بطلان الجزء في قوة قولنا الجسم انقسامات لا الى نهاية انما لم يرد عليه ان موضوع المسئلة ليس كذلك وان الحكم بالحصر عن جواز الموجودات في نفس الامر خصوصا الجزء الفرد بخلاف ذلك وان البحث عن نحو وجود الاشياء او عدمها انما يختص بالعلم الاعلى دون غيره من العلوم الجزئية لكن يرد عليه شيء آخر وهو ان الاتصال لما كان مبدأ لفصل الجسم الطبيعي على ما ذهب اليه المحققون وهو بسياق قبول الانقسام لا الى نهاية وموضوع العلم وما يجوهره عنه يجب ان لا يكون من مسائل ذلك العلم المفروغ عنها فيه فعلى هذا قولنا الجسم الانقسام الغير المتناهي لا يكون من مسائل الفن الطبيعي بل انما يكون من مباحث العلم الالهي فمسئلة الجزء على تقدير يجب ان يذكر في اوايل الطبيعيات على سبيل المبدئية لا على انها من المطالب

اللهم الا ان يستدل به على اتصال الجسم بالنباتات الطبيعية من جهة حركاته وقواه وانفعالاته وقد اورد
المص على ابطال تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى دليلين احدهما قوله لانا لو فرضنا جزءا بين جزئين فلا بد
اما ان يكون الوسط مانعا من تلاقي الطرفين او لا يكون لا سبيل الى الثاني لانه لو لم يكن مانعا لكانت
الاجزاء متداخلة والتداخل وهو اتحاد الجوهرين كلا او بعضا في الوضع والاشارة محال والا لجاز
وقوع اجزاء العالم في حجم خردلة وبتداخل الوسط في احد الطرفين اما بالتمام او لا بالتمام فعلى الثاني ينقسم
بما ينفذ وما لا ينفذ احدهما او كلاهما وعلى الاول يلزم ان لا يفيد التاليف حجما اصلا وايضا فلا نكون
وسط وقد فرضنا الوسط والطرف هف فثبت كونه مانعا من تلاقيهما فما به يلاقي الوسط احد الطرفين
غير ما به يلاقي الطرف الاخر فينقسم واعترض هٰهنا بان ما به الملاقات هو الطرف الخارج منه فيلزم
التعدد في اطرافه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام واجيب عنه بان ما حل فيه احد الطرفين غير ما حل به
الطرف الاخر والا لكانت الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر وهو محال بالضرورة فلا بد ان
ينفرض في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وهما واورد هذا بوجهين الاول انه ان اريد ان المحلين متغايران
بالذات تغايرا في الخارج او في الوهم فذلك بط اما الاول فظ واما الثاني فيستلزم ان يكون حلول
الاطراف في محالها حلولا سريانيا كما لا يخفى وان اريد انهما متغايران ولو بالاعتبار فلا نم استلزامه
ان يفرض فيه شيء دون شيء ولم لا يجوز ان يكون الاعتبار الذي يتعدد بسببه المحل عند العقل
امرا غير مستلزم للامتداد ضرورة لينفرض فيه شيء دون شيء والثاني ان بعضه ليس اولى بان يكون
موضوعا لاحد الطرفين من كله كيف والحلول السرياني اذا لم يجز فيما لم يجز في جزئه لان جزءه ايضا
ممتد فلا يكون بعض من المحل مختصا بملاقاة احد الطرفين وبعض اخر بملاقات الطرف الاخر واذا كان حال
الممتد كذلك من عدم الامتياز فحال ما فرض غير ممتد بطريق اولى فالاولى في الجواب ان يقال انهما
الطرفين في الاشارة مستلزم لجواز فرض شيء دون شيء بديهة والمنع هٰهنا مكابرة والثاني من
الدليلين قوله لانا لو فرضنا جزءا على ملتقى الجزئين فاما ان يلاقي واحدا منهما فقط او مجموعهما بالاسر
او من كل واحد منهما شيئا والاول محال والا لم يكن على الملتقى فتعين احد القسمين الاخرين فيلزم
الانقسام وفي الحواشي المحررية ان الاحتمالات هٰهنا ترتقي الى عشرة اشار بعض الشراح الى بعضها
وترك الباقي فعليك باستنباط الجميع او المراجعة اليها ان شئت واعلم ان لاصحاب اتصال الجسم حججا

قوية

قوية على اثباته سوى ما ذكره المص الا انا اختار منها حجتين خفيفتي المؤنة حيث لا يبتني شيء منها على
اثبات الدايرة والمثلث وامثالهما ولا على حركة الجزء او شيء اخر ولا باس بذكر بعض منها لتشحيذ الاذهان
الناظرين وتحريكا لخواطر المتفكرين خصوصا ما يبتني منها على الاصول الهندسية فالاولى انا
اذا فرضنا مثلثا قائم الزاوية وفرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين بها عشرة من الاجزاء كان
الوتر جذر مائتين لشكل العروس من ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة مساو
لمربعي ضلعيها وليس للمائتين جذر صحيح والكسر يوجب القسمة بل التحقيق انه ليس للكسر مجردا او مركبا
مربع صحيح اصلا فلا يكون للعدد الاصم جذر في الواقع فيلزم على اصل الجزء ان لا يوجد لمثل تلك عدة
قدر في الواقع برهان ذلك انه يستفاد من رابع ثانية الاصول ان مربع كل عدد يساوي مربعي قسميه
وضعف ضرب احد القسمين في الاخر اذا تمهد هذا فنقول اذا فرضنا ثلثة وكسرا مثلا فمربع الثلثة
عدد صحيح ومربع ذلك الكسر يكون مثله البتة لان ما حصل من ضرب الكسر في الكسر كان اقل من كل
منهما ثم اذا ضربت الستة في الكسر حصل كسور ستة من نوع كسر الاصل فاذا جمعنا هذه الكسور الستة
مع مربع الكسر الاول امتنع ان يحصل منها عدد صحيح كما لا يخفى وعلى هذا القياس كل عدد ذي كسر
والبيان في مجرد الكسر واضح فان قيل الحجة يبتني على امكان وجود المثلث القائم الزاوية ومثبتوا
الجزء ينكرونه بل يقولون ان البصر يخطي في امر الدايرة والمثلث ونظايرهما من الاشكال وانما هي اشكال
مضرسة بحسب الواقع كما نقل عنهم قلت هم مع ذلك لا ينكرون المربع القائم الزوايا المتساوي الاضلاع
على ما ذكره الشيخ في طبيعيات الشفا من مذهبهم فنقول ذلك المربع ينقسم بقطره الى مثلثين قائمي
الزاويتين فلزمهم الاعتراف بالمثلث القائم الزاوية ولا يمكنهم دفعه والثانية ان مربع قطر المربع
بحكم العروس ضعف مربع ضلعه فيكون للقطر الى الضلع نسبة اذا ثنيت بالتكرير صارت ضعفا
لما تبين في الاصول من ان نسبة المربع الى المربع نسبة الجذر الى الجذر مثناه بالتكرير ولما لم يكن
بين الواحد والاثنين عدد لم توجد في الاعداد نسبة يكون مثناها هو الضعف فيكون نسبة
قطر المربع الى ضلعه من النسب الصمية التي تختص بالمقادير دون الاعداد وهي ما يتحقق بين مقدارين
لا يوجد لهما عاد مشترك اي امر يفنيهما باسقاطه عنهما مرة بعد اخرى ولا يتصور ذلك في الاعداد
حيث ينتهي الى الواحد العاد للجميع فيتحقق النسبة الصمية في الاجسام دليل اتصالها والثالثة ان

او قطعنا خطا مستقيما كالوتر على زاويته ثم يكون كل واحد من ضلعيها خمسة اجزاء كان الوتر جذر خمسين بحكم العروس واذا جرّنا طرف الوتر من احد الجانبين جزءاً واحدا فوجب ان يتحرك الطرف الاخر اقل من واحد اذ لو كان واحدا صار احد الضلعين ستة والاخرى اربعة فيصير الوتر جذر اثنين وخمسين مع كونه بالحقيقة جذر خمسين فثبت الانقسام والرابع اذا احد ضلعي القائمة اذا كان ثلثة والاخر اثنين كان الوتر اكثر من الثلثة لشكل العروس واقل من الاربعة لشكل الحمار و الخامس ان اقليدس برهن في عاشرة اولى الاصول ان كل خط يمكن تنصيفه فلو تركب الخط من اجزاء وتر عدد لزم انقسام الجزء الوسطاني والسادس انه بين في ثانية كتاب اقليدس انه يمكن ان نقسم كل خط بحيث يكون ضرب مجموعه في احد قسميه كمربع القسم الاخر فلو فرض تركب الخط من ثلثة اجزاء وقسم على الصحة كان احد قسميه اثنين والاخر واحدا والحاصل من ضرب الكل في الواحد ثلثة ومربع الاثنين اربعة فوجب ان يكون قسمته لا على الصحة قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد ان برهان بعض هذه الاشكال على ما بينه اقليدس مما يبتنى على رسم المثلث المتساوي الاضلاع المتوقف على رسم الدائرة لكن لا سبيل الى اثبات الدائرة على القائلين بالجزء لان طريقه ان يتخيل خطا مستقيما متناهيا يثبت احد طرفيه ويدار حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت وجميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي ادير ولا نعني بالدائرة الا ذلك السطح او ذلك الخط وهذا البيان لا ينهض حجة على مثبتي الجزء اذ ما ذكر محض توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم فانما يصح لو لم يكن الخط و السطح من اجزاء لا يتجزى اذ مع ذلك يمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتأديها الى المحال وعلى هذا القياس اثبات الكرة انتهى قلنا نعم اثبات الدائرة والكرة وامثالهما بطريق الحركة انما يبتنى على اصل الاتصال كما نص عليه الشيخ الرئيس وغيره وما يعتمد عليه في العرف من لم الفرجار لا يثبت به الا الدائرة العرفية ولكن لا ينحصر طريق اثباتها في الحركة بل للفلاسفة طريقان آخران لا يتوقف شيء منهما على نفي الجزء فان الشيخ في الشفا والنجاة بعد ما اثبت الكرة اولا بطريق لمي مبناه على اثبات الطبيعة للاجسام وان مقتضاها في البسائط من الاشكال ليس الا الاستدارة لتشابهها بل الكرة

حواشی صفحۀ ۱۳ وما یلیها

بعضه بالملاقی بالتمام (نقد من حواشی الفخریة) صفحه ۱۴ قوله ولما لم یکن
بین
الواحد والاثنین
عدد اه هرگاه هیچ
از ضلعین یکجزء فرض شود
وقطر یکجزء پس نسبت ثنوی باشد
ومقناه بالتکریر آن ضعف نمیشود بلکه زیاد
میشود وهرگاه هرکدام از ضلعین یک جزء فرض شود
وقطر دو جزء پس نسبت بدون آنکه مقناه بالتکریر میشود
ضعف خواهد بود وهرگاه مابین واحد واثنین عددی نبود
این نسبت متحقق بودی ونیست پس نیست وهرگاه مضایقه کنی از آنکه
هریک از ضلعین یک جزء چه ضلع را اشد ادا نیست دون جزء هریک از ضلعین

سه مقناه بالتکریر آن نسبت ثنوی خواهد بود نه ضعفی وهرگاه قطر را چهار
جزو فرض کنیم نسبت ضلع بقطر سه ربعی خواهد بود ومقناه بالتکریر آن سه ربع
از سه ربع خواهد بود یعنی نه نسبت بشانزده وظاهر است که نه نسبت بشانزده
زیاده از نصف است وشانزده نه کمتر از ضعف است وهرگاه قطر را
پنج جزو فرض کنیم نسبت ضلع بقطر خمس خواهد بود ومقناه بالتکریر آن نسبت
به بیست وپنج است وظاهر است که نسبت به بیست وپنج کمتر از ضعف و بیست
وپنج بیشتر زیاده از ضعف است پس نسبتی که مقناه بالتکریر آن ضعفی باشد متحقق
نیست مگر آنکه مابین واحد واثنین عددی بهم رسد ولیس فلیس ۱۲

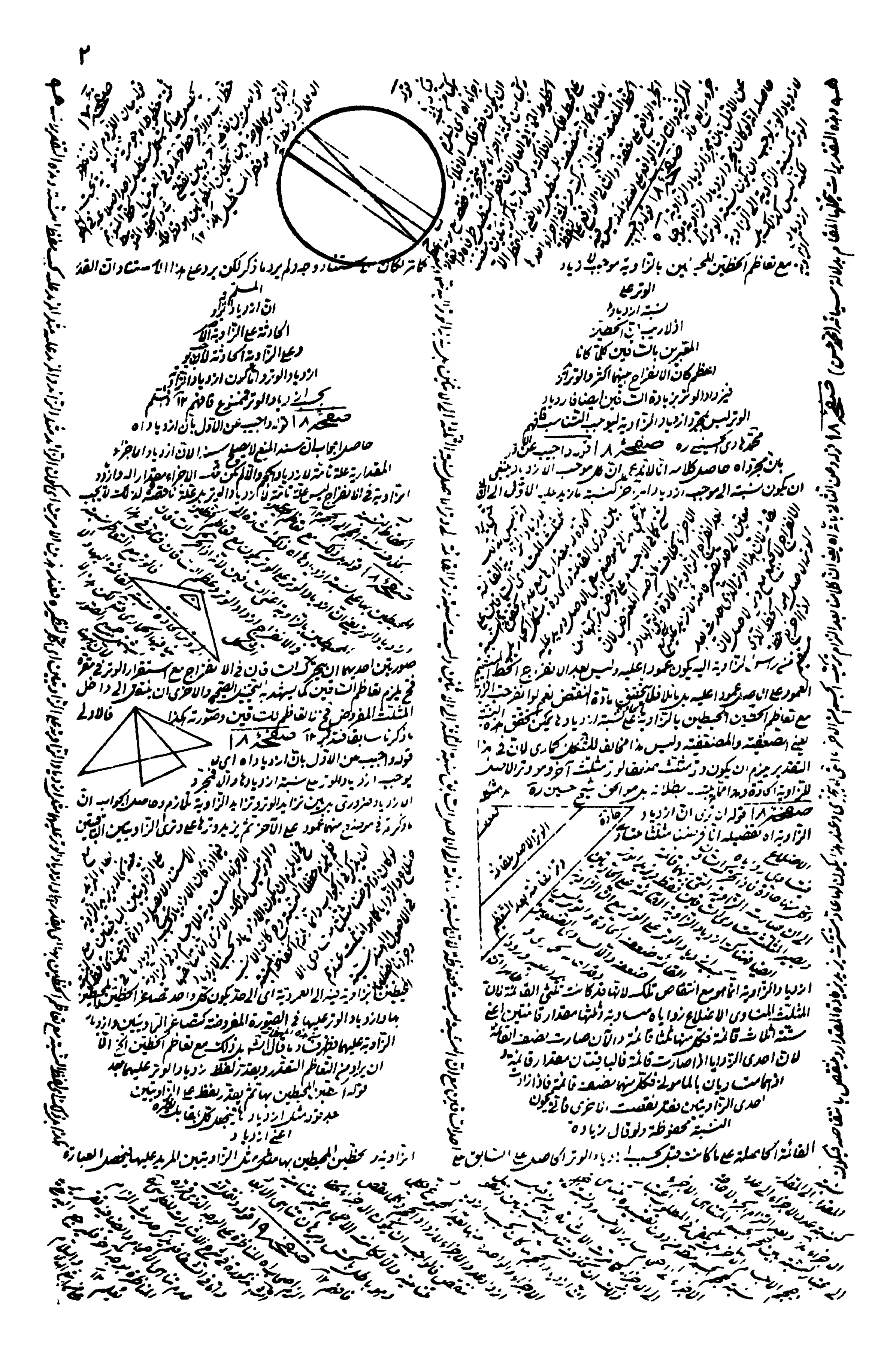
وهم براین قیاس منترجمهٔ کتاب اقلیدس   ایضا صفحه ۱۴ فتحقق النسبة
الصمیة اه وهی ما یتحقق بین مقدارین ولا یکون بینهما عاد مشترک فاذا نقص الاقل
من الاکثر یبقی ما هو الاقل من الاول ثم اذا نقص الاقل الثانی من الاقل
الاول یبقی اقل من الاقل الثانی ثم اذا نقص الاقل الثالث منهم
الثانی یبقی الاقل من الثالث وهکذا الی غیر النهایة
لان المقدار قابل للانقسام
الغیر المتناهیة فیتصور فیه ذلک بخلاف العدد لضرورة انتهائها الی الواحدة ۱۲ م

منها منزلة المحور حتی یعود الی الموضع الاول فیحدث سطح مستدیر فی داخله نقطة هی المرکز
المشترک
بین الدائرتین
یتساوی الخطوط الخارجة
منها الیه فیحدث الکرة فیمتنع
علی اصل الجزء بعد تسلیم الدائرة
امکان الحرکة الموصوفة ۱۲ قوله ومعتمد
علیه اه حرکة الفرجار علی وجه یرتسم منها دائرة
ما یعول علیها علی اصل الجزء واما علی اصل الاتصال فلا
شک فی امکانه لکن وقوعها عن محرک عند ارادة رسم
الدائرة غیر مجزوم بها لان حرکة الاصابع بحیث لا یضطرب مدرجه
من الف الف جزء من جنبة الحشیة شی غیر موثوق به وکذا وجدان سطح مستو

ازداوت ذلک واتحش وان کانت اصغر منه فیفضم الجزء فلیس المخلص الا بالتزام
وجود السعة فیما بین جزئین دون جزئین فنقول هذا مجادلة صریحة فانه ترجیح من غیر
مرجح لا یقال ان وجود السعة من الفاعل المختار فهو المرجح لان المقصود ان کل
جزئین علی نهج واحد فالحکم بوجودها فیما بین جزئین دون جزئین تحکم محض وهو هذا الا
حکم اصغریة مقدار من مقدارات ... فتدبر ولم یجب هذا الوجه من الهندسیات
مع ان زیادة القطر علی الضلع منها لان الضرورة ایضا قاضیة بان القطر اکبر
واما ان کبره باتی نهج فهو من الهندسة (نظام الدین) ایضا صفحه ۱۶
قوله ۱۲ فتنجز الحرکة جزء حینئذ اه اقول تصویره اذا فرضنا خطا مرکبا من اربعة اجزاء

وهکذا حال التحتانیة مع الثالث والرابع وهکذا اذا فرضت المتحرکین فوق
المرکب من ثلثة کهذا الشکل ۲ ۰ ۰ ۰ ۰ الاربعة فی جانب واحد وعلی الثلثة من
الجانبین ایضا فلعل ما ذکره الشارح بطریق التمثیل فالمتقیان
کل واحد من المتحرکین والملتقی وناظر وکلام الشارح ره قرروا
بحیث لا یلزم انقسام الجمیع فتکلفوا فی تصحیحه بان
المراد من الجمیع الاکثر وغیر
ذلک

والتقصیر فی تعلیقاتنا علی هذا الشرح ۱۲ والسلام علی من اتبع الهدی



مع تعاظم الخطين المحيطين بالزاوية موجب لزيادة
الوتر على
نسبة ازدياد
الاولى بين الخطين
المعتبرين بان فين كلما كانا
اعظم كان الانفراج بينهما اكثر والوتر ازيد
فيزداد الوتر بزيادة الت فين ايضا فازدياد
الوتر ليس بمجرد ازدياد الزاوية ليوجب التناسب فافهم
محمد ادريس الحسيني ره صفحه ١٨ قوله واجيب عن الاول
[illegible]

العمود على الاصغر عمود عليه بل بالا فلا تحقيق مادة النقض بل لو انفرج الزاوية
مع تعاظم الخطين المحيطين بالزاوية على نسبة ازدياد ها يمكن تحقق هذه البنية
يعني المضعفة والمضعفة وليس هذا المخالف للشكل كما لا يخفى في هذا
[illegible]

ازدياد الزاوية انما هو مع انتقاص تلك [illegible]
المثلث المتساوي الاضلاع زواياه متساوية وثلثها مقدار قائمتين [illegible]
[illegible]
النسبة محفوظة ولو قال زيادة

لكان [illegible] وجه لم يرد ما ذكر لكن يرد على هذا الاستناد ان العقد
المنع
ان ازدياد الوتر
الحادثة على الزاوية الاكبر
وعلى الزاوية الحادثة لان تلك
ازدياد الوتر وانما يكون ازدياد الوتر
بحسب ازدياد الوتر ممنوع فافهم ١٢ الحسيني
صفحه ١٨ قوله واجيب عن الاول بان ازدياد ه
حاصل الجواب ان سند المنع لا يصلح سندا لان ازدياد الاجزاء
المقدارية علة تامة لازدياد الحكم [illegible] الاجزاء مقدار الحادثة وازدياد
الزاوية في الانفراج ليس علة تامة لازدياد الوتر بل علة ناقصة لذلك لا يجب
[illegible]

صورتين احدهما ان يتحرك الت فين في الانفراج مع استقرار الوتر فح
فح يلزم تعاظم الت فين كما يشهد به الحس [illegible] والاخرى ان ينتقل الى داخل
المثلث المفروض فح لا يلزم تعاظم الت فين وصورته هكذا فالاولى
ما ذكرنا سابقا فتدبر ١٢ صفحه ١٨
قوله واجيب عن الاول بان ازدياد ه اي لا
يوجب ازدياد الوتر مع نسبة ازدياد ها والا فح
[illegible]

ما ازدياد الوتر عليها في الصورة المفروضة كتصاغر الزاويتين وازدياد
الزاوية عليها نظرا الى ما قال الشارح بل ذلك مع تعاظم الخطين الخ الا
ان يراد من التعاظم التعاظم المقدر ويقدر لفظ الازدياد الوتر عليها بعد
قوله اعني المحيطين بها ثم يقدر لفظ على الزاويتين
[illegible]

الفائتة الحاصلة على ما كانت [illegible] ازدياد الوتر الى احد على السابق مع
ازدياد ه [illegible] المحيطين بها [illegible] الزاويتين المريد عليها [illegible] العبارة

على الخصوص لان شان ما الازاوية له من الاشكال البيضية والمفرطحة ان يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز ويفقد في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا يوجب اختلافا ثم اثبت وجود الدايرة بسبب قطع يحدث ويتوهم في الكرة قال واصحاب الجزء يلزمهم ايضا وجود الدائرة فانه اذا فرض الشكل المربع مستديرا مضرسا وكان موضع منه انخفض من موضع حتى اذا اطبق طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطا وعلى نقطة في المحيط استوى عليه في موضع كان اطول ثم اذا اطبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي ينخفض من المحيط كان اقصر امكن ان يتمم قصره بجزء او اجزاء فان كان زيادة الجزء لا يستوي به بل يزيد عليه فهو ينقص عنه باقل من جزء ولئن كان لا ينفصل بل يبقى فرجة فليدبر في الفرجة هذا التدبير فاذا ذهب الانفراج الى غير النهاية ففي الفرج انقسام بلا نهاية وهو على مذهبهم انتهى كلامه ولاصحاب الاتصال في ابطال راي من ذهب الى تناهي الاجزاء براهين كثيرة من جهة تركيب المربعات حيث يلزم مساواة الاقطار للاضلاع لان المربع المركب من خطوط اربعة ذات اجزاء كذلك يكون قطره اربعة فان تلاقت كان القطر مثل الضلع وان وسع الجزء ساواهما وهو محال بالحمار او الاقل فانقسم ومن جهة الحركات كما احتجوا بحركة جزءين احدهما فوق احد طرفي اربعة اجزاء والاخر تحت طرفه الاخر وكلاهما فوق طرفي ثلثة اجزاء فانهما يلقيان على مقطع فانقسم الجميع ومن جهة المسامتة والمحاذاة كقولهم انه من المعلوم ان للشمس سمتا بواسطة ذي الظل مع الحد المشترك بين الظل والضوء وحركة الظل اقل من حركة الشمس فاذا تحركت جزء يتحرك اقل والا لكان ما سامتته الشمس دايرة مساوية لمدارها على جسم صغير وقولهم انه لو فرض مسطح من اجزاء لا يتجزى لكان الوجه الذي يحاذينا ونراه غير الوجه الاخر الذي لا نراه فان الواحد لا يكون مرئيا وغير مرئي في حالة واحدة ولكانت الشمس اذا حاذت احدهما وجب استنارة ذلك الوجه دون الوجه الاخر ومبنى خيال القائلين بالجواهر الفردة على ان الجسم ان لم يتناه القسمة فيه فيستوي الجسم الاصغر كالخردلة والاكبر كالجبل في المقدار لاستوائهما في عدم نهاية القسمة ويلزم ان يكون مقدار كل منهما غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه ولم يعلموا ان الجسم المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوة وعدم النهاية بالقوة يمكن فيه التفاوت كالمئات والالوف الغير المتناهية وبينهما من التفاوت ما لا يخفى والحاصل انه ليس لاحدهما انقسام ما لم يقسم

واذا قسما متساويا كل منهما صاحبه في العدد فكل واحد من الاقسام التي للخردلة اصغر والتي للجبل اعظم وهكذا لا الى نهاية واما ما قال بعض المحققين في هذا المقام من ان المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه بالضرورة واما اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة فمدفوع بما قيل من انه اذا كان هناك اقسام غير متناهية بالعدد فاذا انضم بعض منها الى بعض متناه اخر يزيد مقدار المجموع على مقدارهما فهكذا اذا انضم اليه بعض بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهي قطعا واما ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية لم يحصل منها الا الذراع فصحيح لو كانت تلك الانصاف بالقوة على ان المقادير اذا كانت متناقصة من جانب يكون متزايدة من الجانب الاخر فيكون المجموع غير متناه مع ان تلك الاجزاء مما يبطله برهان التطبيق والتضايف وغيرهما لكونها مترتبة على ما صوره و اضعف الدلايل على ابطال الجزء ما يبتني على اشكال غير المربع والمثلث القائم الزاوية مما ينكره المتكلمون فان وجودها في قوة اتصال الجسم كبعض الوجوه التي ذكرها المحقق الخفري في شرحه لهذا الكتاب من فرض مثلث متساوي الساقين التي على اجزاء قاعدته اقل من اجزاء كل من ساقيه وان الانفراج بين الساقين يتصاغر الى ان يصير بقدر جزء واحد وبعده يصير اصغر وكما في الحواشي الفخرية من انه لو تركب الجسم مما لا ينقسم لزم ان يكون قطر فلك الافلاك مقدار ثلثة اجزاء لا يتجزى بيان اللزوم ان نفرض ثلثة خطوط متماسة يكون كل منها مركبا من جواهر افراد ويكون الوسطاني قطرا للمحدد واحد جانبيه خط ا ب والاخر خط ج د فاذا وصلنا بين نقطتي ا د بخط ا د لكان مارا بالمركز وملاقيا بالمحيط من الجانبين مع انه مار بثلثة خطوط متصلات فيكون مركبا من ثلثة اجزاء وهو المط قال السيد المحشي اصل هذا الوجه ماخوذ من كلام الشيخ في عيون الحكمة والهيات الشفا حيث استدل على بطلان التركيب بانه لو تركب الجسم منها لزم ان يكون قطر المربع والمستطيل مثلا مساويا لضلعه وانه محال ثم نقل منها وجها اخر على نفي الجزء والعجب ان مبحث الجزء غير مذكور في الهيات الشفا راسا فضلا عن ذلك الدليل او غيره وما يظهر عن اجمع كتب الشيخ كطبيعيات الشفا وغيرها

الاخر من سطحها مثالها من اربعة خطوط جوهرية كل منها يتركب من اربعة اجزاء ليلزم مساواة القطر للضلع بمثل ما ذكرنا فانه على اصل اثبات الجزء وتماس الخطوط الجوهرية لا يمكن وقوع خط جوهري قطر المربع سطحي الا اذا كانت الاضلاع والقطر متساوية الاجزاء عدة ولعلم ان النظام من المعتزلة وافق الحكماء في قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية الا انه لا يفرق بين القوة والفعل فيا خذ تلك الانقسام حاصلة بالفعل فيلزم عليه ان ينقسم الجسم الى ما لا ينقسم اصلا وقد يستدل على ابطال مذهبه اولا بالنقض بوجود الجسم المؤلف من اجزاء متناهية ولو في ضمن جسم اخر اذ لا كثرة الا و الواحد فيها موجود فاذا اخذ منها احاد متناهية امكن ان يركب فيحصل منها حجم لانها اجزاء مقدارية متباينة في الوضع ثم بتعميم تناهي الاجزاء في جميع الاجسام بنسبة اجزاء ذلك الجسم الى اجزاء سائر الاجسام وحجمه الى حجمها اذ بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فنسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما كانت الاحجام والابعاد متناهية كما سيجيء فلو لم يكن اجزاء كل جسم متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى الغير المتناهي وهو ممتنع واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف لا يوجب كليا ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد اذ يجوز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين الا ترى ان ازدياد الزاوية على الزاوية في المثلث بحسب ازدياد الوتر مع ان النسبة ليست محفوظة فان نسبة الزاوية الحادة في المثلث المتساوي الساقين القائم الزاوية الى الزاوية القائمة بالنصفية وليست نسبة وترها الى وتر القائمة كذلك بالشكل الحماري بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين من النسب الصم التي توجد في المقادير دون الاعداد فلا توجد مثلها في الاحاد لان نسبتها عددية قطعا واجيب عن الاول بان مجرد ازدياد الزاوية في الانفراج لا يوجب ازدياد الوتر كما لا يخفى بل ذلك مع تعاظم الخطين المحيطين بها على نسبة ازديادها وعند هذين الامرين فازدياد الوتر يكون على النسبة المذكورة وهذا وان كان بحثا على السند لكن الغرض التنبيه على فساد ما صوره المعترض وعن الثاني بانه لما كان الجسمان عنده مركبين من الاجزاء التي لا تتجزى فقد وجد لهما عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية فلا يكون صماء فان الفرق بين الاعداد والمقادير انما هي بوجوب انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقادير فاذا كانت المقادير ايضا

مركبة من الوحدات الغير المنقسمة كانت منتهية الى الواحد فلم يبق الفرق الا بكون الوحدات
في احديهما ذات وضع وفي الاخرى غيرها ونقل انه الزم اصحاب تناهي الاجزاء اصحاب النظام
عند مناظرة اتفقت لهم بانه يجب من كون الاجزاء غير متناهية في الجسم ان لا يقطع مسافة
محدودة الا في زمان غير متناه لانه لا بد عند الحركة من خروج كل جزء عن حيزه ودخوله في حيز
آخر وانتقال جزء غيره الى حيزه فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناه فارتكبوا
القول بالطفرة ثم الزموهم ايضا بان كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الاجزاء يستلزم ان
يكون حجمه غير متناه فالتزموا تداخل الاجزاء ثم ان اصحاب النظام الزموا اصحاب تناهي الاجزاء
بتجزية الجزء القريب من قطب الرحى عند حركة البعيد قطعه جزءا واحدا لكون القريب ابطأ
من البعيد والزموا ان البطيء يسكن في بعض ازمنة حركة السريع ولا يكون ذلك الا بتفكك
اجزاء الرحى عند حركتها فاستمر التشنيع بين الطائفتين بالطفرة والتفكيك ومما يلزم هؤلاء
سكون المتحرك في لحوق السريع البطيء اذا تحركا لان السريع اذا قطع جزءا فالبطيء اما ان يقطع
جزءا او اقل او يسكن لا سبيل الى الاول والثاني والا لزم عدم اللحوق والانقسام فتعين سكون
المتحرك وقد التزموه كما التزموا تفكك الرحى قالوا وللطافة ازمنة التفكك في الرحى والسكون
في المتحرك لا يشعر بهما الحس ولم يعلموا انه اذا كانت نسبة زمان التفكك والسكون الى زمان
اللصوق والحركة كنسبة فضل اجزاء دايرة الطوق الى دايرة القطب وكنسبة فضل مسافة
السريع على مسافة البطيء يلزم ان يكون زمان اللصوق والحركة الطف بكثير من زمان التفكك
والسكون بحكم الاربعة المتناسبة فينبغي ان لا يحس باللصوق والحركة او لا اقل من ان يرى
تارة كذا وتارة بخلافه ثم اعلم ان في اصل اتصال الجسم وقبوله الانقسامات الغير المتناهية شكوكا
منها ما ذكرنا من مساواة الخردلة للجبل وكون كل منهما غير متناهي المقدار ومنها لزوم تغشية وجه
الارض بحبة ولا يخفى وهنه وسخافته ومنها انه لو كانت القسمة غير متناهية لكان قطع المتحرك
المسافة يحتاج الى قطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها وهلم جرا فلا يقطع المسافة ابدا و
يلزم ان يكون الزمان الذي يقطع فيه الانصاف الغير المتناهية غير متناه وجوابه ان المسافة
المقطوعة منقسمة بلا نهاية توهما وفرضا لا وجودا وفصلا ومثلها الزمان الذي هو مقدار

المبدء ولا في ان لم يمر بينهما زمان والا لم يكن ما فرض مبدء مبدء وعدم التفاوت في شي من
المتحركين سرعة وبطوءا اذا اتفقتا في الاخذ والترك لكون كل منهما في كل آن يفرض من
زمانهما في اين فلا يكون كل منهما مساويا للاخر ومنها اشكال الزاوية وهو من اعضل
الشبه في هذا المقام وهو ان الزاوية الحادثة بين الدائرة والخط المماس لها على طرف قطر من اقطارها
احد من جميع الزوايا المستقيمة الخطين كما برهن عليه صاحب كتاب اقليدس في الشكل الخامس عشر
من المقالة الثالثة منه فاذا فرضنا خطا منطبقا على ذلك الخط المماس تحرك الى جهة الدائرة
مع ثبات نقطة التماس منه حركة فانه قد يتحرك بحيث يحصل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من الزاوية
المذكورة من دون ان يصير اولا مثلها وهو الطفرة بعينها وبوجه اخر ان الزاوية الحادثة بين محيط
الدائرة وقطرها اعظم من كل حادة مستقيمة الخطين كما في تلك المقالة ايضا فمن تحرك القطر
ادنى حركة مع ثبات احد طرفيه تصير تلك الزاوية منفرجة بدون ان تصير قائمة لازدياد ما
هو زايد مما انفصلت عن القائمة عليها وبوجه اخر الزاوية التي بين القطر والخط المماس للدائرة
على طرفه قائمة وما بين القطر والمحيط اعظم الحواد المستقيمة الخطين فاذا فرضنا حركة الخط المماس
الى جهة المركز مع ثبات نقطة التماس حركة ما تنتقل من التماس الى التقاطع فتصير القائمة اصغر
من زاوية القطر والمحيط من غير ان تصير مساوية لها وبعكس ما قلنا اذا فرضنا رجوع ذلك الى
موضع التماس مما كان ولا يمكن دون بلوغ تلك الزاوية الى مساواة زاوية القطر والمحيط تصير
قائمة كما لا يخفى واستصعب الاذكياء حل هذا الاشكال وذكر بعضهم في التفصي عنه وجوها غير
سديدة وذكر الاستاذ سيد الحكماء وسند العلماء ما يشفي العليل ويروي الغليل من وجهين
وجيهين تركنا احدهما لابتنائه على مقدمات كثيرة طويلة الاذيال من اراد الوقوف عليه فليطلب
من بعض كتبه دام افضاله واوردنا الاخر وهو ان الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران اعتبار انها
سطح واعتبار انها احيط بمستقيم ومستدير وهي انما تقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار الاول
فقط دون الاعتبار الثاني لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان يساوي زاوية مختلفة
الضلعين وكذلك العكس فانه اذا طبق الضلع المستقيم من المستقيمة الخطين على المستقيم من مختلفتها
فاما ان يقع المستقيم الاخر بين المختلفين او خارجا عنهما اذ لا يمكن ان ينطبق المستقيم على المستدير

فلا ينطبق

فلا ينطبق المستقيمان الضلعين على ما هي تختلفهما وبالجملة تختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين باستقامتهما معا وكون احدهما مستقيما والاخر مستديرا لكون المستقيم والمستدير مختلفين بالمهية النوعية وشيء من افراد احد المقدارين المختلفين بالمهية لا يقع في طريق الحركة في الاخر فالمتزايد بحسب المقدار الخطي بالحركة مثلا لا يساوي في شيء من المراتب مقدارا ما سطحيا وبالعكس وكذلك المتزايد في السطح بالحركة لا يبلغ في شيء من حدود الحركة الى مساواة جسم ما وبالعكس فكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا تحرك ضلعه وصار اكبر انما يبلغ بالتدريج الى مساواة جميع الافراد المتوسطة في القدر بين المبدء والمنتهى من ذلك النوع وهي التي تكون واقعة في مسلك تلك الحركة ولا يمكن ان يبلغ الى مساواة شيء من افراد النوع الاخر ولا يكون تلك الافراد واقعة في مسلك تلك الحركة ولا متوسطة بين المبدء والمنتهى انتهى اقول الازيدية وكذا الانقصية يقال بالاشتراك الاسمي او الجمع والمجاز على ما يتحقق بين مقدارين متشاركين اي مقدارين يوجد لهما عاد مشترك والنسبة بينهما لا محالة تكون عددية يعبر بها بتسمية احدهما من الاخر بان يقال هذا المقدار من ذلك المقدار مثله او ربعه او جزء من الف جزء منه الى غير ذلك وهذه هي التي تقتضي التجانس بين المتناسبين وكون احدهما مشتملا على الاخر مع شيء زايد وعلى ما يتحقق بين مقدارين لا يمكن ان يفي لواحد منهما اي هو من صاحبه وهو لا يقتضي كون الازيد والانقص بالوجه المذكور من نوع واحد بل قد يتحقق بين مقدارين مختلفين مهية ولهذا اعترف الشيخ بان اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين مع اختلاف الخط المستقيم والخطوط المستديرة بالفصول النوعية عندهم اذا تمهد هذا فليس لقائل ان يقول اذا اتصف كل واحدة من منفرجتي الضلعين ومختلفهما بانها ازيد وانقص من الاخرى فلا بد ان يكون بحيث يمكن ان تتصف بالمساواة معها اذ الزيادة عبارة عن كون احد الشيئين مشتملا على مثل الاخر وشيء يزيد عليه لانا نقول قد ظهر انه يمكن ان يصير مقدار ما اعظم من الاعظم بدون ان يصير مساويا له كما اذا فرضنا درجة واحدة من الدايرة تتحرك بحركة الفرجار الى ان تبلغ نصف الدور فتصير اعظم من القطر مع انها كانت اصغر منه بدون ان تصير في الوصول الى شيء من حدود الحركة مساوية له فاعرفه فانه دقيق حقيق بالتحقيق واعلم ان ما ذكرنا وان كان مخالفا لما عليه المحدثون من ان بين الخط المستقيم والخط المستدير وكذا بين الخطوط المستديرة التي ليست تحدباتها على نسق واحد لا توجد

نسبة اصلا لا الصمية ولا العددية ولكن القدماء ومنهم ارشميدس على ان بينهما يتحقق النسبة
ولكن لا مطلقا بل الصمية بوجه فيتصف بالمفاوتة مفاوتة صمية دون المساواة وسائر النسب العددية
وما يقال من ان النسبة فرع الاتفاق والتجانس فيكون المراد منها العددية فقط دون الصمية

فصل في اثبات الهيولى اي جوهر ليس في نفسه واحدا بالاتصال ولا منفصلا بالانفصال بل يقبل الصورة الجسمية
التي هي الممتد الجوهري فانه لا نزاع بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولوية و
سماها اي امر يقبل الانفصال والاتصال اللذين يطرآن في الحس على انواع الاجسام المحسوسة من
حيث هي اجسام ويقبل الهيئات النطفية والحيوانية والطينية والرمادية وغير ذلك وذلك الامر
هو المسمى بالمادة او الهيولى او الشيخ على اختلاف العبارات ووجودها على حسب هذا المفهوم مسلم
فانه اذا قيل تكون الحيوان من الطين او خلق الانسان من نطفة ابيه فلا يخلو اما ان يكون الطين باقيا طينا
والنطفة باقية نطفة وهو حيوان او انسان حتى تكون في حالة واحدة طينا وحيوانا او نطفة و
جسد انسان وهو محال واما ان يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء اصلا وكذا الطين
ثم حصل انسان او حيوان فحيث صارت النطفة انسانا وما خلق الحيوان من الطين بل ذلك شيء بطل
بكليته وهذا شيء اخر حصل جديدا بجميع اجزائه واما ان يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئة النطفية
او الطينية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسان او هيئة حيوان والقسمان الاولان
باطلان لا يعتقدهما الكافة لان كل من يزرع بذرا ليبتغي شيئا منه او تزوج ليكون له ولد يحكم
على الزرع بانه من بذره ويفرق بين ولده وغيره بانه من مائه وان عاند معاند لا يلتفت اليه ويكذب
بالحدس الصائب فظهر ان الهيولى من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيها خلاف انما النزاع في ان ذلك
الامر اجزاء لا تتجزى اصلا او ما في حكمها مما ينقسم في جهة او جهتين متناهية او غير متناهية كما ذهب
اليه المتكلمون او اجسام صغار صلبة لا يمكن انقسامها في الخارج كما هو مذهب ذي مقراطيس او نفس
الجسم بما هو جسم كما هو راي جماعة من الاقدمين او امر ابسط من الجسم كما عليه المعتبرون من المشائين
فمادة الاجسام عند اصحاب المذاهب الثلاثة الاولى واحدة بالشخص كثيرة بالانفصال والحكماء لما
اقاموا الحجج على ابطال هذه الآراء اتفقوا على ان ما يقبل الانفصال والاتصال في الاجسام شيء واحد
بالشخص لا كثرة له في حد ذاته بحسب نفس الامر محفوظ الوجود في حالتي الاتصال والانفصال وهو

الهيولى الاولى عندهم واتفقوا ايضاً على ان الجسم من حيث هو جسم الذي هو جنس الانواع الطبيعية نوع ماهية مركبة من جنس هو الجوهر وفصل هو مفهوم قولنا ممتد في الجهات الثلث وانما الاختلاف في ان الجسم المعنى المذكور هل هو بسيط في الخارج ام مركب فيه من مادة وصورة تحاذيان جنسه وفصله وعلى تقدير تركبه هل هو مركب من جوهر وعرض او من جوهرين فالاول ما ذهب اليه افلاطون الالهي على ما هو المشهور ومن سبقه وتبعهم الشيخ المقتول في حكمة الاشراق والثاني ما اختاره في التلويحات والثالث مذهب ارسطو ومن تابعه كالشيخين ابي نصر وابي علي ويتبع هذا الاختلاف اختلاف اخر وهو ان الجسم بما هو جسم اذا طرء عليه الانفصال اما ان لا ينعدم عن اصله حقيقته شيء او ينعدم وعلى تقدير الانعدام اهو عرض ام جوهر فهذا تحرير محل النزاع بين الفلاسفة واختار المصنف مذهب المشائين فقال كل جسم فهو مركب من جزئين هما جوهران يحل احدهما في الاخر يعني حلول الشيء في الشيء على ما ادى اليه نظري هو ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء وهذا اجود ما قيل في تعريفه حيث لا يرد عليه شيء ثم يرد على غيره وقد يفسر بالاختصاص بين شيئين بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر ويرد عليه كون الاعراض والصور الحالة في محل واحد بعضها حالاً في بعض وينتقض ايضاً بكثير من الصور طرداً وعكساً وقيل حلول شيء في شيء عبارة عن كونه سارياً فيه مختصاً به بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر تحقيقاً او تقديراً واعترض عليه بانه ينتقض بحلول الاطراف في محالها كالنقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم بحسب طرده بالاطراف المتداخلة واجيب عن الاول تارة بنفي وجود الاطراف وتارة بتخصيص المعرف بالحلول السرياني وتارة بان الاشارة الى الطرف اشارة الى ذي الطرف فان الاشارة الى النقطة مثلاً اشارة الى الخط الذي هو طرفه واكتفى باتحاد الاشارة من غير حاجة الى السريان ويلزم على هذا ان يكون المكان حالاً في المتمكن اذ الاشارة الى المكان اشارة الى طرف المتمكن لاتحادهما وضعاً والاشارة الى الطرف اشارة الى ذي الطرف كما ذكر هذا اذا كان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي واما اذا كان البعد المجرد عن المادة فالنقض به وارد على اي تقدير اللهم الا ان يقال المراد بكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر ان يكونا متحدين في الاشارة بحيث لا يمكن عند العقل تباينهما فيها وبهذا يخرج الجواب عن النقض بالاطراف المتداخلة ومنهم من فسر

الحلول بالاختصاص الناعت واعترض عليه بانه ان اريد بالناعت ما يصح بسببه حمل النعت على المنعوت به مواطاة فلا يصدق على شئ من افراده وان اريد ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل فيرد عليه اختصاص الكوكب بفلكه وبالعكس وكذا المال بصاحبه والجسم بمكانه بل العروض بعارضه وما اجاب عنه بعض المحققين بالفرق بين الاشتقاق الجعلي وغيره محل تامل وقد يقال المراد بالناعت ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل ولا نم ان المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن والمتجسم من الجسم بل من التجسم وكذا في اشباه ذلك اقول فعلى هذا يلزم ان لا يكون السواد مثلا حالا في الجسم بل الاسودية وفساده بين ثم لا خفاء في ان تصور الاختصاص الذي هو للنعت بالنسبة الى المنعوت بوجه يمتاز عن غيره بديهي هو كاف في المقصود وان لم يكن حقيقته معلومة بالكنه اذ لا غرض فيه يعتد به وقد عرف الحلول بتعريفات اخر ليس شئ منها خاليا عن الخلل ودفع بعض منها بالتزام امور مخالفة لظاهر الامر والتطويل في ذلك لا يؤدي الى كثير طائل ويسمى المحل الهيولى الاولى والحال الصورة الجسمية وبرهانه ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك مثل الماء والنار يجب ان يكون في نفسه متصلا واحدا لان قسمة الجسم الى الاجزاء المقدارية ثلثة انفكاكية تحدث قسمة بالفعل في الخارج لا تخرج جزئياتها فيه الى الفعل الا متناهية العدد منقسمة بالامكان لا الى نهاية على ما يراه جمهور الحكماء وهي منقسمة الى الكسري والقطعي ووهمية جزئية تحدث كثرة في التوهم كذلك وعقلية كلية تستوعب جملة الاجزاء الممكنة الافتراض بلا تناه في ملاحظة العقل ملاحظة اجمالية بسيطة واما القسمة التي هي بسبب عروض عرضين متخالفين سواء كانا قارين كما في البلقة او غير قارين كما في حصول مماستين او محاذاتين في جسم واحد فبعضهم الحقها بالضرب الاول منها وبعضهم بالثاني وقد يقال بالتفصيل والحق ان اختلاف العرضين ليس مبدأ للانفصال الخارجي بل يستلزم حكم العقل باثنينية المعروض لهما بحسب الخارجية هي عروضهما له في الخارج حكما صادقا مطابقا للواقع فلا باس بعدها نحوا اخر من القسمة بهذا الاعتبار والقسمة المقدارية بانحائها انما تطرء على الجسم بعد عروض المقدار اي الجسمية التعليمية التي بحسبها يصير الجسم ذا مساحة متناهية او غير متناهية الا ان القسمة الفكية تلحقه لاستعداد المادة وهي التي تقبلها وتجتمع معها وليس لنفس المقدار التعليمي تهيؤ لقبولها لكن تهيئ واعداد له فهي بالحقيقة من عوارض المادة سواء كانت ابسط من الجسم او نفسه كما اشرنا سابقا من ان ما يصدق عليه

نفهوم المادية مما الانتزاع فيه لاحد والوهمية الجزئية للحقيقة لكونه ذاكثيرا تصالية فهي من عوارض

المقدار بحسب نفس ذاته وان كانت نفس ذاته مما يحتاج الى المادة مطلقا في كونه منقسما واما الفرق

العقلية فانها وان لحقت المقدار التعليمي لكن مصحح عروضها كونه ممتدا مطلق الامتداد مع قطع النظر

عن مراتب تعيناتها المقدارية فهي بالحقيقة تعرض الجوهر الجسمي لذاته والاجسام انما هي اجسام الانقاق

في صحة ولها الانحاء الانقسام اللهم الا المانع خارج عن كونها اجساما مطلقا كما سياتي بيانه ولفظ القبول

يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين احدهما مطلق الاتصاف بالامر سواء كان وجود الموصوف متقدما

على وجود الصفة بالزمان ولا والثاني الانفعال التجددي ويقال له القوة والاستعداد ايضا وهو

عبارة عن امكان اتصاف شيء بصفة لم تحصل له بعد مع وجود حالة يحصل لها هذا المعنى والقبول بهذا

المعنى لا يجامع الفعلية والحصول في شيء بل اذا طرئت عليه تلك الصفة بطل هذا المعنى والتقابل

بينهما تقابل العدم والملكة وان عرض لهما تقابل التضايف باعتبار بخلاف المعنى الاول وما يقال

من ان القابل يجب وجوده مع المقبول لا ينافي ما ذكرناه اذ ليس المراد منه ان القابل في وقت كونه

قابلا او من حيث هو قابل يجب وجوده مع المقبول بل المدعى ان ذات القابل بعد حصول المقبول

فيها يجب ان يكون محلا له والا لم يكن القابل قابلا هف وكما ان القبول بمعنى الاستعداد لا يجامع الفعل

لكونهما متقابلين كذلك القابل بما هو قابل لا يجامع المقبول بما هو مقبول لكونهما ايضا متقابلين غاية

الامر ان التقابل هناك حقيقي وههنا مشهوري وللامكان الذاتي نوع مشابهة بالقوة الاستعدادية

بحسب اعتبار العقل ولهذا يطلق عليه لفظ القبول ايضا فانه بمعنى سلب ضرورة فعلية الوجود

او العدم سلبا تحصيليا حين تحصل احديهما من جانب العلة بالنظر الى جوهر الذات فان العقل

اذا حلل الموجود مثلا بحسب الملاحظة الذهنية الى مهية ووجود يحكم بان الوجود ليس ثابتا للمهية

من حيث هي هي بل يثبت لها في مرتبة متاخرة عن تلك المرتبة بخو ما من التاخر وان كانت محفوظة

بالوجود في نفس الامر كالابداعيات فانها لم يسبقها الامكان بمعنى القوة الاستعدادية التي لا

يجتمع مع وجود الشيء والامكان الذي يعرض لها ولغيرها من الفاسدات وهو فسيم ضرورة

الوجود والعدم غير منفك عنها حين وجودها لكن كل واحد من مفهومي القوة والامكان الذاتي

والاستعدادي مع الفعلية التي بازائه يوجب اختلاف حيثيتين سواء كانتا بحسب التحليل

الذهني وبحسب الانقسام الخارجي وسياتي زيادة ايضاح ولفظ الاتصال يدل بالاشتراك على معان بعضها صفة لشئ لا بقياسه الى غيره وبعضها صفة لشئ بقياسه الى غيره اما ما هو صفة حقيقية فهو اثنان احدهما كون الشئ في حد ذاته ومرتبته ممتدا صالحا لان ينتزع منه الامتدادات الثلثة المتقاطعة وهذا المعنى فصل للجوهر وثابت للجسم في حد نفسه اذ هو في تلك المرتبة مصداق لحمل المتصل والممتد مع قطع النظر عن جميع العوارض فاتصاله وامتداده نفس متصليته وممتديته لا امر يقوم به فيصير منشأ لصدق المتصل عليه ومصداقا له سواء كان الجسم مجرد الصورة الجسمية او مؤلفا منها ومن جوهر اخر على اختلاف فيه بين افلاطون وارسطاطاليس والدليل على ان اسم المتصل بهذا المعنى يطلق على الصورة الجوهرية كلام الشيخ في فصل من فصول الهيات الشفاء معقود لبيان ان المقادير اعراض بهذه العبارة واما الكميات المتصلة فهي مقادير الابعاد واما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة لا يقال لو كان الجسم في حد نفسه متصلا لامكن فيه فرض شئ دون شئ لكان قابلا للقسمة الى الاجزاء المقدارية فيكون نوعا من الكم لان هذا المعنى يعرض للكم المتصل لذاته ولغيره بواسطته لانا نقول لا نسلم ان مجرد امتداد الجسم في ذاته يساوق قبول الانقسام الى الاجزاء المقدارية بالذات بل انما يصح ذلك بعد عروض المقدار له اذ ما لم يتعين امتداد ذاته لم يصح فيه فرض جزء معين دون اخر والجسم في مرتبة ذاته ممتد في الانقسام دون تعين امتداده وتقدير انبساطه لان ذلك المعنى انما يحصل له في مرتبة متاخرة عن ذاته بالكمية قال الشيخ في التعليقات اذا قلنا جزء من جسم فمعناه جزء من مقدار الجسم فان الجسم بما هو جسم ليس هو جزء ولا كلا ومثاله في المنفصل اذا قلنا جسمان من جملة خمسة اجسام فمعناه اثنان من جملة خمسة اعداد عرضت للجسم لا ان الجسم بما هو جسم واحد او كثير وثانيهما كون الشئ بحيث يوجد بين اجزائه بعد فرض وقوعها حد مشترك والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم ومن خواصه قبول الانقسام بغير نهاية واما الاخر فهو ايضا اثنان احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار اخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى وهذا المعنى من عوارض الكم المنفصل مطلقا او لجهة ما هو في مادة كاتصال الخطين الزاوية واتصال الاعضاء بعضها

بعض واتصال اللحوم بالرباطات والرباطات بالعظام والجملة كل ما من شانه يكون عسر القبول للقابل للمماسة

اذا تقرر ما ذكرناه من شرح الالفاظ الثلثة فنقول لما علمت ان القبول بمعنى الاستعداد لا يجامع الفعل

لكونهما متقابلين تقابل العدم والملكة او التضايف وكذا لا يجتمع المستعد من حيث هو مستعد

مع المستعد له من حيث هو كذلك كما اشرنا اليه فاعلم ان الذات الواحدة لا يمكن كونها مبدأ لهذين

الامرين الا بجهتين مختلفتين واذا اعيد الكلام الى مبدئية تينك الجهتين ينتهي بالاخرة الى جهتين

في حقيقة الذات فيلزم تركبها من جزء به يكون بالقوة ومن جزء اخر به يكون بالفعل فقصارى امر

من اراد ان يكثر ذات الجسم بما هو جسم ان يثبت له في حد ذاته حيثيتي الفعل والقبول بالمعنى الاخير

ولهذا ادعى المصنف ان الاجسام القابلة للانفكاك يجب ان يكون في نفسه متصلا واحدا يعني ان الجسم

قبل كونه منفصلا يجب ان يكون متصلا قبلية زمانية والدليل عليه قوله والا اي وان لم يكن

شيء مما يقبل الانقسام من الاجسام التي تلينا كالماء والنار قبل الانفصال متصلا حقيقيا كما انه

متصل حسي لزم الجزء الذي لا يتجزى او ما في حكمه من الخط والسطح الجوهريين وستعلم من كلام المص

بمثل ما مر بيان اللزوم ان كل كثرة بالفعل يجب انتهاؤه الى الواحد الذي لا كثرة فيه بالفعل فاقسام

الجسم القابل للانفصال التي كل واحد منها غير مشتمل على كثرة وانقسام بالفعل لو لم يكن متصلات

جسمية في حدود انفسها لزم احد الامور الثلثة وهذه المتصلات لما كانت من نوع الاجسام

القابلة للانفكاك التي يلينا فلم يكن مما لا يقبل الانفصال الخارجي بل يكون قابلة له فثبت ان

بعض ما يقبل الانفصال الخارجي كان قبل قبوله له متصلا واحدا فبعض ما يقبل الانفصال بالقوة

بالمعنى الاول يقبله قبولا بالمعنى الثاني وهذا ما ادعيناه وههنا بحث وهو ان الذي يثبت بالبرهان

ليس الا ان الماء مثلا اما متصل واحد او مشتمل على متصل واحد لئلا يلزم تركبه من الجزء الذي

لا يتجزى او مما في حكمه مما لا ينقسم الا في جهة او في جهتين قلنا ان نختار الشق الثاني ونقول انه

مركب من الاجسام الصغار القابلة للانقسام في الجهات وهما وفرضا وليس شيء منها قابلا للانفكاك

قطعا وكسرا كما هو مذهب ذيمقراطيس من ان مبادي الاجسام اجسام صغار صلبة قابلة للقسمة

الذهنية دون الخارجية فهي وان كانت متصلة في انفسها منفصلا كل منها عن الاخر لكنها

غير قابلة لطريان شيء من الفصل والوصل عليها مع ان مدار اثبات الهيولى بهذا الوجه على

طريان شيء منهما على تلك الجسم كما مرت الاشارة اليه واجيب عنه بابطال الاجسام الذيمقراطيسية بان كلا من القسمة الوهمية او الفرضية او التي باختلاف عرضين قارين او غير قارين تحدث كثرة في المقسوم متشابهة ومشابهة للكل في الهية والافراد المتماثلة متساوية في الاحكام بحسب نفس الماهية فما يصح على فرد من افراد حقيقة واحدة يصح على جميعها وان منع عنه مانع خارجي فهو غير قادح في جوازه ووقوعها نظرا الى نفس الذات من حيث هي هي فاتصاف تلك الاجسام بالانفصال يستلزم جواز انفصال اجزائها المتصلة بالانفصال لماهيتها والتحام اجزائها المتصلة تستلزم جواز اتصاف تلك الاجسام بالالتحام كما ان صدها عن الفصل والوصل صاد لاحق وعاق عنهما عايق خارج فهو لا يوجب استنكاف حقيقتها عنهما فاذن اتصال كل من تلك الاجسام كاشف عن قوة قبول القسمة الخارجية وانفصال كل اثنين منها عن جواز طريان الاتصال بينهما عليهما فهذا هو تقرير البرهان المشهور على ابطال هذا المذهب ومما يجب ان يعلم ان الحجة المذكورة لا تبتني على كون تلك الاجسام متحدة الماهية كما هو مسلم عند صاحب هذا المذهب على ما اشار اليه حتى قيل ان الشارح جدل اذ على تقدير كون الاجسام المذكورة متخالفة الماهية ليس منشأ تخالفها الانواع النوعي هو الصورة الامتدادية لانها نوع واحد كما سيجيء بل صورة اخرى نوعية والمقصود اثبات ان الطبيعة الامتدادية بما هي هي لا تأبى الانفصال والاتصال وهو المحوج الى المادة ومع قطع النظر عن هذا النظر في جسم مفرد منها يؤدي الى المط ولا حاجة الى اخذ كونه مما ثلا لجسم آخر منها فان اشتراك اجزائه المقدارية معه في الطبيعة النوعية يقتضي ان يصح عليها ما يصح عليه وبالعكس فكما ان احد جزئيه متصل بالجزء الآخر ومجموعهما منفصل عن غيره فكذلك يصح انفصال الجزئين واتصالهما بغيرهما تحقيقا لمعنى اشتراك الكل وجزئيه وجزئيه في نوع واحد واعترض عليه بان ههنا مغالطة باشتراك اللفظ وهو ان ما يقبله الاجسام الذيمقراطيسية ليس الا انفصالا خلقيا واتصالا فطريا فالقبول ههنا بمعنى مطلق الموصوفية في بدو الامر ولا يمكن ان يقاس عليه استعداد طريان الانفصال والاتصال فان مقتضى كون كل ما صح لفرد ما من افراد الطبيعة النوعية صح لسائر الافراد بحسب نفس الامر ليس الا امكان الاتصال الفطري لها بدلا عن الانفصال والانفصال الفطري لها بدلا عن الاتصال امكانا ذاتيا في ابتداء الخلقة لا امكانا استعداديا لطريان الانفصال والاتصال

في الخارج

في الخارج ومناط قيام البرهان على اثبات الهيولى ه زاد ونذاك وتوضيحه ان مآل القسمة الانفكاكية
عند المشائين الى زوال جوهر ممتد وحدوث جوهرين ممتدين وهذا هو المحوج الى الهيولى الاولى
كما علمت ومجرد امكان القسمة كما انبا فطرة لا يستلزم ان يكون له قابل غير نفس الاتصال اى
ما هو متصل بذاته وكما ان مجرد كون الشيء متصلا بنفسه من دون حدوث هذا المعنى فيه لا يقتضى
ان يكون لوجوده حامل سوى ذاته كما ان امكان العدم وكذا حصول الوجود في المجردات لا يقتضى
ان يكون لها قوابل سوى ذواتها المجردة بل المحوج الى القابل هو استعداد العدم او الوجود ولفظ
الامكان مشترك بين هذين المعنيين فان امكان شيء بمعنى الاستعداد له لا يجامع حصوله فله
قابل اخر غير ذاته بخلاف امكان شيء بالمعنى الاخر فانه لا يابى الاجتماع معه واللااجتماع اصلا
فلا يحتاج فيه الى قابل لذلك الشيء غير ذاته وقد اجاب عنه بعض الاعاظم بان قبول القسمة الوهمية
مساوق لامكان القسمة الانفكاكية بالنظر الى نفس طبيعة الامتداد وان منع عنها مانع لازم او
غير لازم كالصورة النوعية للفلك والصلابة والصغر في بعض الاجسام اذ لو امتنع الانفكاك
الخارجي على الجوهر الامتدادي لذاته لكان فرض الانقسام فيه من الاوهام الاختراعية ولم
يكن حينئذ فرق بين فرض الانقسام فيه وبين فرضه في المجردات ولا شك ان الانقسام الوهمي
من المعاني الانتزاعية خصوصا اذا كان منشاه اختلاف عرضين حالين فيه اقول هذا منقوض
بالزمان فانه عندهم مقدار متصل قابل للانقسام الوهمي غير قابل للانقسام الخارجي وايضا
توهم القسمة لا يوجب تجويز وقوعها في الخارج وتجويز العقل وقوع شيء لا يساوق امكان
وقوعه فربما جوز العقل تحقق شيء في بادي النظر ثم اقيم البرهان على خلافه واذا لم يكن امر
ممتد قابلا للانفكاك بحسب الخارج لا يلزم ان يكون توهم القسمة فيه من قبيل توهم القسمة في
المجردات فان الذي لا امتداد له ولا وضع له لا مجال للوهم ان يتوهم فيه شيئا دون شيء ويمكن
ان يقال في ابطال هذا المذهب ان كل واحد من تلك الاجسام لو كان بسيطا اى يكون له
طبيعة واحدة كان كروي الشكل كما سيجيء من ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة و
لو كان كذلك لحصلت الفرج فيما بين تلك الاجسام لان ملاقات الكرات بعضها مع بعض بظواهرها
انما هي بالنقطة فيكون ذلك قولا بالخلاء وهو محال كما ستعرف وان لم يكن بسيطا بل يكون

مركبا من اجسام مختلفة الطبايع فلم يكن متصلا واحدا وهو ف ولما ثبت ان الجسم المتصل قابل للانفصا
بمعنى انه يجوز ان يطرء عليه الانفصال في الخارج فيقول ويلزم من هذا اثبات الهيولى في الاجسا
كلها ويتبين الملازمة بقوله لان ذلك المتصل قابل للانفصال فالقابل للانفصال في الحقيقة اما
ان يكون هو المقدار اى الجسم التعليمي واختلفوا فيه فقيل انه عرض متصل يمكن فيه فرض ابعاد
ثلثة متقاطعة على القوائم واتصاله غير اتصال الجوهر الممتد فعلى هذا يكون هناك متصلان بالذات
احدهما جوهر والاخر عرض متحدان في الوضع والاشارة ولا يخفى سخافته وقيل للصورة الجسمية
اتصال بالعرض بتبعية اتصال الجسم التعليمي وفيه انك قد علمت ان الجسم في مرتبة مهيته متصل
ومفصله ليس الا مفهوم قولنا قابل للابعاد الثلثة على الاطلاق وقيل هو مجموع امور ثلثة هو الطول
والعرض والعمق للجسم وفيه ان هذه الابعاد ليست موجودة في الجسم بالفعل والجسم التعليمي
موجود فيه بالفعل وقيل ان في الجسم اتصال واحد منسوب الى الصورة الجسمية بالذات و
الى مقدارها بالعرض فح اما ان يراد بالجسم التعليمي نفس تعين امتداد الجسم وتحدد انبساطه فيلزم ان
لا يكون من مقولة الكم واما ان يراد به الصورة الجوهرية مع تعين امتدادها اى مع الحيثية
المذكورة فكان له اتصال لا باعتبار امر خارج عنه بل بسبب اشتماله على الصورة الجسمية وهذا هو
الذى اختاره المحققون ويوافقه كلام الشيخ في الشفاء والتعليقات وكلام بهمنيار في التحصيل
وتوضيحه ما افاده بعضهم من انه ليس في الجسم الا ممتد واحد في الجهات فاذا اعتبر ذلك الممتد
في الجهات على الاطلاق بدون تعين امتداده تعينا مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا او
مقدارا مخصوصا فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية وجوهرا واذا اعتبر من حيث هو متعين
بتعين ما كان جسما تعليميا مطلقا واذا اعتبر من حيث هو متعين بتعين مخصوص كان جسما
تعليميا مخصوصا واورد عليه انه لزم ان لا يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر
هو الجسمية وعرض هو تعين الامتداد وما اجاب عنه بعض المحققين وحاصله ان المفهوم المركب
من الجوهر عند القدماء والعرض وان لم يكن عرضا اذ لا يكون له محل اصلا ولكن المركب من
معنى الجوهر عند مثبتى الهيولى حيث اخذوا الموضوع في تعريفه بدل المحل والعرض لا يلزم ان لا
يصدق عليه تعريف العرض اذ لا خفاء في ان المجموع المركب من الصورة وحيثيتها العرضية منكج

تحت تعريف العرض فان الهيولى وان لم يكن بالنسبة الى الصورة وحدها موضوعاً لاحتياجها
في التقوم اليها لكنها انما يكون موضوعاً بالنسبة الى المجموع المركب منها ومن العرض لعدم احتياجها
الى المجموع من حيث المجموع فليس بشئ لان اصل الاشكال هو ان الجسم التعليمي لو كان مركبا من
جوهر وعرض لم يكن جوهرا ولا عرضا اذ لا يكون ح موجودا حقيقيا له وحدة حقيقية بل امرا اعتباريا
له وحدة اعتبارية فلا يكون من اقسام شئ منهما اذ الوحدة في التقسيمات معتبرة على ما بين
في موضعه وبما ذكره لا يندفع هذا او الصورة المستلزمة للمقدار او معنى اخر لا سبيل الى
الاول والثاني والا لزم اجتماع الاتصال والانفصال في حالة واحدة والقابل مع ما يلزمه يجب
وجوده مع المقبول اذا لم يكن سلبا محضا والانفصال اما ان يكون وجوديا ان كان عبارة عن
حدوث متصلين او عدم ملكة ان كان عبارة عن زوال الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا
فتعين ان يكون القابل معنى اخر وهو المعنى من الهيولى اعلم ان لاصحاب المعلم الاول في اثبات
الهيولى التي هي احد جزئي الجسم الجوهريين على ما هم حججا الاولى ما ذكره المص رمحررها انه
لا شك ان في الجسم جوهرا متصلا في نفسه او مستلزما لامر متصل في نفسه هو المقدار وعلى
كل من التقديرين لا شك ان في الجسم شيئا يقبل الاتصال والانفصال فنقول هذان الامران
اي الذي هو متصل في ذاته او متصل باتصال لازم والذي يقبل الاتصال والانفصال يجب ان
يكونا متغايرين بحسب الخارج اذ لو كان المتصل او المستلزم للاتصال الذي هو الجوهر الممتد بعينه
قابلا للاتصال والانفصال لزم ان يقبل الشئ نفسه او المثلين اح لازم والاخر عارض وذلك
حين طريان الاتصال او يقبل ضده او عدمه او ضد لازمه او عدم لازمه وذلك حين طريان الانفصال والتوالي
باسرها باطلة فكذا المقدم فالقابل للاتصال والانفصال في الجسم شئ غير المقدار الذي هو متصل
بذاته وغير الجوهر المتصل سواء كان متصلا بذاته او بلازمه الذي هو المقدار على اختلاف القولين
بل القابل معنى اخر وهو المراد من الهيولى الاولى وتلخيصها بعد ما تمهد ان الجسم من حيث هو
جسم لا يعقل الا باتصال على ما غط الشكل الثاني ان الجسم قابل للانفصال وليس الاتصال بنفسه
بقابل للانفصال فليس الجسم هو الاتصال بمجرده ثم لم يكن الاتصال خارجا عن حقيقة الجسم ولا كان
حقيقته هو جزء الجسم فله جزء اخر يقبل الانفصال والاتصال وذلك الجزء لا محالة جوهر محل
للجوهر

للجوهر الممتد بذاته فهو الهيولى اما كونه جوهرا فلبقائه فى حالتى الاتصال والانفصال وتوارد الصور عليه ولو كان عرضا يلزم من بقاءه بقاء جوهر معه هو موضوعه وعلى التقديرين يلزم بقاء جوهر سواء بقى معه عرض ولم يبق وهو المطلوب واما كونه محلا للجوهر الممتد فلان اتصافه بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية لان الصورة الجسمية تصير واسطة لاتصافه بذينك النعتين بل ان اتصافه بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية عين اتصافه بالصورة الواحدة والصور الكثيرة اذ المعنى بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية هو الصورة الواحدة والصور المتعددة لا غير كما سبقت الاشارة اليه من ان الاتصال عين حقيقة الممتد بذاته فاذا كانت الصورة الممتدة بنفسها نعتا للجوهر فالجوهر المنعوت يكون محلا لها وفى هذه الحجة ابحاث **البحث الاول** ان بناءها على ثبوت الاتصال الذى هو بمعنى الممتد الجوهرى ونحن لا نسلم فى الجسم الا الاتصال الذى قيل انه من فصول الكم وما سواه تم وما قيل من انك اذا شكلت الشمعة باشكال مختلفة تغيرت ابعاده مع بقاء اتصال واحد فغير مسلم فان الشمعة المتبدلة الاشكال لا تخلو عن تفرق اتصال وتوصل افتراق فالمطولة منها اذا جعلت مستديرة يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمدورة اذا جعلت مستطيلة يفترق فيها اجزاء كانت متصلة فاتصال واحد مستمر مع تفرق الاتصالات وتقطع الامتدادات كيف يكون صحيحا **البحث الثانى** ان الاتصال الذى يبطله الانفصال ثم يعود مثله بعد زوال الانفصال لا شك فى عرضيته فان الجسم عند توارد الانفصال والاتصال عليه باق بهيئته ونوعيته لا يتغير فيه جواب ما هو وكل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شئ فهو عرض فالاتصال الذى يبطله الانفصال عرض **البحث الثالث** انكم اثبتم فى الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة الجسمية وامتدادا عرضيا هو المقدار التعليمى والامتداد من حيث هيئة الامتداد حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهرية والعرضية فاذا ثبت عرضية بعض افرادها عندكم على ما ذكرتم من حديث تبدل اشكال الشمعة الواحدة فقد وجب عرضية الجميع وهذه الابحاث الثلثة فى الحقيقة ترجع الى نفى الصورة الممتدة الجوهرية كما هو مذهب الشيخ الالهى فى كتاب التلويحات واجيب من قبل المشائين اما عن الاول فبان الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية الابعاد الثلثة على نعت الاتصال وبهذا حددوه بها ولو لم يكن متصلا فى مرتبة ذاته لم يصح قبوله للمقدار كما قال الشيخ الرئيس فى الحكمة العلائية جسم در حد ذات پیوسته است اگر گسسته بودى

قابل ابعاد بنود دی والحاصل ان نفس ذات الجسمية بما هی هی لو لم یکن متصلة فی مرتبة جوهر الحقیقیة
بل کان اتصالها من قبل العارض کان بحسب الوجود اما من المجردات عن الجهات والابعاد واما
متالفة الذات من الجواهر الفردة متناهية او غیر متناهية ثم یعرضها التعلق بالاحیاز والجهات وبلحقها
الاتصال وقبول الانقسام لا الی نهایة فی مرتبة ثانیة وکلاهما محال الان فقابلیته للابعاد انما یتصور
اذا کان متصلا بالذات وما یثبت للجوهر فی مرتبة ذاته فهو جوهر فیثبت الاتصال الجوهری اقول
فیه نظر لم جواب اما النظر فهو ان هذا الکلام انما یتم لو ثبت امتناع تقوم الجوهر بالعرض وهو غیر
تمام عند من جوز ترکب الجسم من جوهر وعرض هو الامتداد فالامتداد وان کان حاصلا فی حد
حقیقة الجسم لکن لا یلزم علی هذا المذهب کونه جوهرا الا بعد ان یجری الکلام فی الجزء الاخر للجسم عندهم
فیلزم کونه ممتدا جوهریا کما لا یخفی علی المتامل الا انا نقول هذا بعینه منقوض بالهیولی التی اثبتم فان
الهیولی عندکم وان کانت متصلة باتصال یحصل لها من قبل الصورة لکنها فی حد ذاتها لیست متصلة
ولا منفصلة فلیکن الجسم او جزئه ایضا کذلک واما قولکم لو لم یکن الجسم فی حد ذاته متصلا یلزم ان یکون اجزاء
لا یتجزی کما یستفاد من کلام الشیخ الرئیس فی الحکمة الفارسیة او التجرد عن الاحیاز فجوابه ان عدم اتصاله
فی ذاته لا یستلزم انفصاله فی ذاته ولا خلوه عن الاتصال والانفصال بحسب الواقع وانما یلزم ذلک لو
لزم من عدم اتصاله بحسب ذاته عدم اتصاله فی الواقع بل یجوز ان یکون الجسم دائما اما متصلا باتصال
عارض او منفصلا بانفصال کذلک حتی لا یلزم خلوه عنهما کالهیولی فانها عندکم فی ذاتها لا متصلة ولا
منفصلة مع عدم خلوها عن الحالین فی الواقع فقد ظهر ان قابلیته الابعاد وصلوحها لا یوجب ان یکون
القابل متصلا فی حد ذاته واما الجواب فهو ان الهیولی وان لم یکن لها الاتصال ولا الانفصال من قبل نفس
ذاتها بل بواسطة غیرها وهو الصورة الجرمیة الواحدة والمتعددة لکن لا یلزم شیء من المحذورات اذ
لیس للهیولی مرتبة فی نفس الامر متقدمة علی الاتصال والانفصال مطلقا عندهم بخلاف الجسم بالقیاس
الی عارضه فان له مرتبة وجود یتحقق فی نفس الامر فلا یلزم خلو الهیولی عن الاتصال والانفصال والتعلق
بالاحیاز والجهات فی نفس الامر وان لم یکن منشأ ذلک حیثیة نفس ذاتها فجوهریة الاتصال وتقوم
الهیولی به یوجب ان لا یکون للهیولی مرتبة فی نفس الامر یکون بحسبها عاریة عن الاحیاز والابعاد
وغیر ذلک واما لو کان عرضا فالابحاث بحذافیرها لازمة غیر مندفعة کما لا یخفی علی ذی بصیرة ثاقبة

وعن الثاني بان بقاء الجسم بنوعيته في حالتي الاتصال والانفصال لا ينافي كونه متصلا جوهريا
بازاء الثانية لو بقي بشخصيته في تينك الحالتين وليس كذلك واما القول بان كل ما لا يتغير بتغيره ج
ما هو فهو عرض فانما يصح لو لم يتغير بتغيره اشخاص الجوهر واذا تبدلت الاشخاص بتبدل ذلك الشيء
فلا يلزم عرضيته كما ان استمرار طبيعة نوعية وحفظها بتوارد تلك الاشخاص لا ينافي جوهرية تلك
الاشخاص وعن الثالث بانا لا نسلم ان مطلق الامتداد والاتصال مفهوم واحد وطبيعة واحدة بل
ههنا اشتراك لفظي لا غير يطلق تارة على مفهوم جوهري واخرى على مفهوم عرضي

البحث الرابع

هب ان الجسم لا يخلو عن اتصال جوهري لكنه هو المقدار لا غير وليس في الجسم متصل سواه وهو القابل
للانفصال لا ما سميتموه مادة وهيولى قولكم انه لا يبقى مع الانفصال قلنا الذي يبطله الانفصال هو
الاتصال العارض لا الجوهري وبيانه ان لفظ الاتصال كما مر قد يطلق على المعنى الاضافي الذي لا يتصور
ان يعقل الا بين شيئين سواء كانا متعددين في الخارج ثم يحدث ويتوهم بينهما اتصال او متصلين للجسم
المتصل الواحد اجزاء وهمية فيقال انها متصلة بعضها ببعض او يكون في الجسم اختلاف عرضين قارين
او غير قارين فيقال ان طرفا متصل بمحل الاخر ولا شك في عرضية الاتصال بهذا المعنى النسبي وهو الذي
يقابله الانفصال فلا يصلح ان يكون جزءا لامر جوهري محض وقد يطلق على المعنى الحقيقي الذي لا يستدعي
ان يكون بين شيئين وهذا اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة من لفظ الاتصال وهو الممتد الجوهري على
اصطلاحهم فللقائل ان يقول الاتصال بالمعنى الثاني نفس الجسم وهو بعينه المقدار ولا يقابله الانفصال
بل الانفصال يقابل الاتصال بالمعنى الاول وهما يتعاقبان عليه مع بقائه بعينه في الحالين واما ما يقال
ان الممتد شيء له الامتداد فيلزم ان يكون محل الامتداد غيره فليس بشيء فان هذه الاطلاقات عرفية
وتجوزات لفظية لا يبتني الحقائق العلمية عليها وهذا مثل بعد بعيد وخط طويل فان الاطلاقات
لا توجب زيادة البعدية على البعد والطول على الخط واطلاق صيغ المشتقات بهذا الوجه شايع في باب
الامور العامة كالموجود بما هو موجود فانه بمعنى الوجود فان قيل توارد المقادير المختلفة بالصغر و
الكبر على الجسم الواحد اذا تكاثف وتخلخل يوجب عرضية المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها قال الآن
وجود التخلخل والتكاثف فرع وجود الهيولى واذا لم يكن المقدار غير الجسم لا يتصور زيادة
المقدار ونقصانه من غير ورود مادة عليه او انفصالها عنه فان زيادة المقدار على هذا التقدير

التقدير بعينها بزيادة لاجزاء الجسم ونقصان نقصانها فرجع التخلخل والتكاثف حق الى تخلخل الجسم بين اجزاء الجسم وانفصالها عنها واجتماعها الا الحقيقيين واثباتهما بالقمقمة الصياحة اذا وصب في الماء في غاية الضعف وكذلك الاستدلال بالقارورة المصوصة اذا كبت على الماء سيما وقد شوهد عند الكب الحبابات الدالة على خروج الهواء ولا سبيل لنا الى الحكم بان المماص لم يبطن من الهواء بقدر ما اخذ منها حتى يلزم التخلخل وذكر الشيخ الالهي في حكمة الاشراق انه قد جرب رشح بعض الادهان من الزجاج فلا يمتنع مثل ذلك في الهواء الذي هو الطف من الدهن واما قولهم اشتراك الاجسام في الجسمية و افتراقها في المقادير يوجب مغايرة المقدار للجسم فجوابه على ما في حكمة الاشراق ان اشتراكها في الجسمية هو اشتراكها في نفس المقدارية المشترك بين المقدار الصغير والكبير واختلافهما في المقادير هو اختلافهما في خصوصيتها الكبر والصغر وكما ان التفاوت بين المقدار الكبير والصغير ليس بشيء زايد على المقدار بل بنفس المقدار فكذا اذا بدل لفظ المقدار بالجسم فالتفاوت بالصغر والكبر بالتفاوت في المقادير يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا غير ويرجع هذا الاختلاف الى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف في نفس ماهية الشيء على ما هو راي شيخ الالهيين والقدماء من الرواقيين فانهم يجوزون كون جوهر اقوى جوهرية من جوهر آخر كجواهر العالم الاعلى العقلي وجواهر عالمنا الادنى الجرمي وكذا يمكن بان حيوانا يكون حواسه اكثر ونفسه على التحريك اقوى كالانسان اشد واتم في باب الحيوانية من حيوان يكون بخلاف ذلك كالبعوضة مثلا ولا يفرقون بين الشدة والضعف في الكيف والزيادة والنقصان في الكم في كونهما تفاوتا بالكمال والنقص في نفس الماهية سواء كانا في الكيف او في الكم او غير ذلك كالجوهرية والجسمية والحيوانية على ما ذكرنا ولا يبالون بعدم اطلاق دولت التفضيل كلما في في بعض الصور على عرف اهل اللسان اذ ليس من دأب الحكماء الاقتصار في تصحيح المعاني على مجاري العرف واقتناص الحقائق من الالفاظ ثم لا يخفى ان بين كلامي الشيخ الالهي في حكمة الاشراق حيث حكم ببساطة الجسم وجوهرية المقدار وفي التلويحات حيث اختار انه مركب من جوهر سماه هيولى وعرض هو المقدار بناء على تجويزه تركب نوع طبيعي من جوهر وعرض تخالفا بحسب الظاهر لكن الشارحين لكلامه اجمعوا على عدم المنافاة بين ما في الكتابين في المقصود بل الفرق يرجع الى تفاوت اصطلاحيه فيهما ويتحقق ذلك بان في الشمعة حين تبدل اشكاله مقدار ثابت هو جوهر لا يزيد ولا ينقص بتوارد

الاشكال

الاشكال عليه ومتغير هو تشابه المقادير في الجواب وهو عرض في المقدار الذي هو جوهر و
مجموعهما هو الجسم والجوهر منهما هو الهيولى على مصطلح التلويحات وذلك الامتداد الجوهري هو الجسم
على مصطلح حكمة الاشراق وهو الذي يسمى بالنسبة الى الهيئات والانواع المحصلة هيولى فلا تناقض بين
حكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في احد الكتابين وحكمه بتركب الجسم وعرضية المقدار في الاخر فان
ذلك الجسم والامتداد غير هذا الجسم والامتداد فتوهم المناقضة انما هو من اشتراك اللفظ اقول
كلامه في بعض المواضع من المطارحات وغيره صريح في انه ينكر الاتصال والامتداد سوى ما هو
من عوارض الكم وفي التلويحات ما رايناه شيئا يدل على ان ما سماه هيولى يكون ممتدا بذاته او امتدادا
جوهريا سواء كان مقدارا او غير مقدار واما الثاني فبين تركب الجسم وبساطته بين الكتابين فهو محال
واعلم ان اتباع المشائين يفرقون بين مفهومي الممتد كما اشرنا سابقا الى ان الصورة الجرمية عندهم
وهو الممتد على الاطلاق الذي بحسبه يصح فرض الخطوط الثلثة المتقاطعة التامة التقاطع في الجسم والاخر المقدار
وهو المصحح لفرض الاجزاء الموهومة المشتركة الحدود في الجسم والاول مقوم للجسم والاخر عرض فيه
والامتداد بالمعنى الاول لا يتفاوت فيه جسم وجسم ولا يكون بحسبه شيء من الاجسام صغيرا او كبيرا او
جزءا او كلا ولا عادا او معدودا ولا مشاركا او مباينا بخلاف الثاني ولهذا اشتهر بينهم انهم قائلون بالامتدادين
وليس كذلك بل لا يكون في الجسم على رأيهم الا امتداد واحد لكنه اذا اخذ بما هو هو اي من دون تعين مقداري
فهو جوهر محض مقوم للجسم واذا اخذ على التعين المقداري متناهيا كان او غير متناه اي اخذ الجسم بحيث
يصح ان يكون كذا لعدة او لا يتناهى المسح ان توهم غير متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم فيصدق عليه معنى العرض
ويظهر الفرق بينهما عندهم حين تخلخل الجسم وتكاثفه لا حين توارد الاشكال على الشمعة فان هناك تبدل
نفس المقدار وههنا يتبدل عوارضه التي هي مراتب انبساطه في الطول والعرض والعمق واما الشيخ
الالهي فانه انكر الممتد بالمعنى الاول مطلقا واستدل في كتبه عليه بوجوه قلنا احدها انه لو تقوم الجسم
الموجود في الاعيان بامتداد جوهري لكان ذلك الامتداد اما كليا او جزئيا لا جائز ان يكون كليا لان
الكلي من حيث هو كلي لا وجود له في الاعيان فلا يتقوم به ما هو موجود فيها ولا جائز ان يكون جزئيا لانه
ان كان هو الذي يثبت عرضيته وليس في الجسم غيره لم يكن في الجسم امتداد جوهري وان كان في الجسم
امتداد عرضي واخر جوهري فذلك محال لان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا يختلف فيه جواب

الا مقدارا وكما هو المشهور فيما بينهم فقد لزم تركب الجسم من الهيولى والمقدار فلذا حكم بتركب الجسم منهما على التفصيل

ما هو فلا يكون بعض جزئياته جوهرا وبعضها عرضا ولما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي وثانيها
انه لو كان في الجسم ممتد جوهري لكان موجودا في كل الجسم وفي جزئه وما في الكل اكثر مما في
الجزء فيكون قابلا للتجزية لذاته فيكون كما مقداريا فيكون عرضا وثالثها انه اذا تخلخل الجسم ان بقي
الامتداد الجوهري كما كان وهو مقدار لا شك فليس في كل الجرم المتخلخل الزائد مقداره الصورة
الجرمية وهو محال وان لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو اذن صار ازيد فالامتداد الجوهري
كم لذاته فهو عرض فالجوهر عرض وهو خلف واعترض العلامة الخفري على الوجه الاول بما حاصله
انه ان اراد بالكلي الكلي العقلي اخترنا ان الممتد المقوم للجسم العيني ليس كليا بهذا المعنى لانه لا يوجد
في الخارج وان اراد به الكلي الطبيعي اي ما يصير معروضا للكلية اذا وجد في العقل اخترنا انه كلي بحسب
مهيته وجزئي بتشخص الجسم قوله لا جائز ان يكون جزئيا الا انه ان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في
الجسم غيره الخ قلت ما ثبت عرضيته انما هو امر عارض هو تعين امتداده بالانقطاع اما مطلقا او مخصوصا و
هذا العرض ليس هو ذاتا المفهوم الممتد في المهية ليلزم من عرضيته عرضيته اقول لما كان تشخص الشيء عند
المحققين اما بذاته كما هو مذهب الشيخ الالهي او بنحو الوجود كما هو مذهب الفارابي وارسطاطاليس الموجود
قال الشيخ الاشراقي في المطارحات ان المانع من الشركة كون الشيء ذاتا عينية
الحقيقي كما هو ذوق جماعة فالاعراض القائمة وسائر الاشياء عندهم ليس لها مدخل في افادة التشخص
انما بل هي لوازم وامارات للتشخص فالممتد المقوم للجسم العيني لو كان جزئيا موجودا في الخارج يجب ان لا يكون
المقدارية
مناط جزئيته الامور العارضة له الا بمعنى كونها من اللوازم والعلامات لها فاذا صار ذلك الممتد شخصيا
متعينا في الخارج مع قطع النظر عن العوارض فهو اما عين المقدار فقد ثبت عرضيته واما غيره فيلزم
ان يكون في الجسم ممتدان متعينان احدهما جوهر والآخر عرض متباينان في الوجود وهو خلاف ما تقرر
عند اتباع المشائين من ان التفاوت بينهما ليس الا بالتعين والابهام وايضا اذا تعين الممتد الجوهري مع قطع
النظر عن المقدار العرضي فذلك اما مساو لهذا او ازيد او انقص وعلى كل تقدير يلزم مع محذورات
اخرى تقدره بذاته فالاولى ان يجاب عن الوجه الاول بان الامتداد اي الممتد بنفس ذاته المقوم للجرم
كالتخلخل والتكاثف واجتماع المثلين كذا في الاسفار الخ
العيني امر متعين الذات مبهم المقادير التي هي عبارة عن تعيناته المقدارية فان التعين الذاتي لا ينافي
الابهام المقداري وما ثبت عرضيته ليس الا التعين المقداري وهو غير الممتد المقوم للجرم العيني
المحفوظ الذات والتشخص في مراتب التقدرات والتشكلات لكن ليس ان هذا الذي ثبت عرضيته

الملحق الأول

بمقدار الذي يقوم الجسم ممتد اخر ليلزم ان يكون في الجسم ممتدان اثنان جوهري وعرضي بل هذا مختصر منه ومن التعين المقداري ثم اورد معارضة على كلام الشيخ بقوله انه اختار في التلويحات ان الجرم العيني مركب من الجوهر الذي يسميه الهيولى ومن الاتصال والامتداد العرضي فنقول الامتداد العرضي الذي اختار انه مقوم للجرم العيني اما كلي او جزئي وكلاهما باطلان على النحو الذي ذكره في الدليل اما الاول فظ واما الثاني فلتبدل الامتدادات المعينة مع بقاء الجرم العيني في الصورتين اللتين ذكرهما فان كان المقوم هو الامتداد الذي ثبت عرضيته بالتبدل وليس في الجرم العيني غيره لم يكن الامتداد مقوما للجرم لتبدله مع بقاء الجرمية وان كان للجرم امتداد عرضي باق واخر زايل فذلك محال لانه ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان ثم اجاب به عن هذا البحث فقال جواب عن دليله غاية ما في الباب ان المعنى الثاني هو جوهر عند الحكماء وعرض عنده اقول فرق بين تركب الشيء من مادة وصورة كالجسم عند المشائين وبين تركيبه من موضوع وعرض كالجسم عند صاحب التلويحات فح لقايل ان يقول بقاء الجسم العيني المتقوم من جوهرين المتقوم كل منهما بالاخر مع تبدل احدهما غير صحيح عند الوجدان بخلاف الجسم العيني المتقوم من جوهر وعرض فانه مما يجوز عند العقل بقاؤه العيني ببقاء احد الجزئين بعينه والجزء الاخر لا بعينه بل بورود الامثال فما ذكره ذلك المحقق لا يصلح للمعارضة لتحقق الفرق بما ذكر لا يقال ان الشيخ الالهي اعترف بوجود الامتداد الجوهري في حكمة الاشراق فكيف يمشي منه الاستدلال على نفيه لانا نقول ذلك معنى اخر غير الامتداد المقوم للجسم عند المشائين وقد علمت ان للممتد معنيين احدهما ما هو الصورة الجسمية عند المشائين والاخر المقدار والشيخ الالهي انكر المعنى الاول سواء كان جوهرا او عرضا وذهب الى جوهرية المعنى الثاني وكونه عين الجسم في حكمة الاشراق والى عرضيته وكونه جزء للجسم في التلويحات على ما حققناه وحاصل الكلام انها لما كانت الصورة الجسمية عند مثبتي الهيولى على ظنه امرا مبهما في الواقع فاورد عليهم انه كيف يتقوم جرم عيني بامر مبهم في الواقع واما المقدار الجوهري عنده فهو ليس امرا مبهما في نفس الامر وان عرض له الاطلاق فان للعقل ان ياخذ الماهيات على وجه لا يابى عن الحمل على كثيرين فكما ان للجسم مرتبة اطلاق وتعيين بحسب العقل فكذلك للمقدار فاذا حلله العقل الى ذينك الاعتبارين يحكم بان المقدار المطلق مقوم للجسم المطلق بل يكون عينه والمقادير الخاصة مقومة للاجسام الخاصة بل يكون عينها كما هو رايه واما ما ثبت عرضيته

عنده

سبق هو الفرق بين القول بالتركيب والبساطة والجوهرية والعرضية
والمقصود منه بيان التنافي بين الاعتراف بوجوده ونفيه ملا نظام الدين

عنده في ذلك الكتاب فليس الا مراتب الطول او العرض او العمق وليس شيء منها مقدار الجسم بل هي عوارض للمقدار الجرمي وعرضيتها لا يوجب عرضيته وقد علمت انه من ينكر التخلخل والتكاثف الحقيقيين فلا يتمشى الاستدلال على عرضية المقدار الجرمي بتوارد المختلفات من المقادير على الجسم الواحد اذا تكاثف او تخلخل واما الجواب عن الوجهين الاخيرين منه على ابطال الممتد بالمعنى المذكور ففي غاية السهولة بعد تحقيق ما ذكر في بيانه من انه لا يوصف بحسب ذاته بكونه كلا او جزءا او زائدا او ناقصا او غير ذلك فليكن منك على ذكر **البحث الخامس** سلمنا ان في الجسم باعتبار الامتداد امورا ثلثة الاول جوهر غير خارج عن ماهية الجسم والاخران عرضان فيه زائدان عليه يتبدل احدهما عن الجسم بالتخلخل والتكاثف والاخر بتوارد الاشكال عليه لكن لم قلتم ان الجسم اذا انفصل يجب ان ينعدم عنه امر جوهري فان اللازم ليس الا ان الحقيقة الجسمية يجب ان يكون لذاتها قابلة للاتصال والانفصال واما ان القابل يجب ان يكون واحدا بالوحدة الاتصالية فلا وانما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية مساوقة للوحدة الاتصالية وهو غير لازم فان الانسان الواحد او السرير الواحد مثلا له وحدة شخصية مع تالفه عن متصلات بعضها الى بعض فاللازم كون القابل للاتصال والانفصال امرا واحدا شخصيا ويجوز ان يكون ذلك الواحد امرا متصلا بذاته ومع استمرار وحدته الشخصية يتعدد اتصاله الذاتي فح لا احد ان يقول الانفصال لا ينافي الاتصال مطلقا بل انما ينافي وحدة الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه صار متصلا متعددا فالممتد الجوهري باق في الحالين والزوال انما هو لعارضه اي الوحدة والكثرة والجواب عنه على ما ذكره بعض الاذكياء بعد تمهيد ان وجود كل شيء عبارة عن نفس تحصله وموجوديته سواء كان في العين او في العقل وانه مساوق للتشخص بل هو عينه على ما ذهب اليه الفارابي فتعدد كل من التشخص والوجود ووحدته يوجب تعدد الاخر ووحدته هو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك لما لم يكن الا موجودا واحدا له ذات واحدة وتشخص واحد فليس لاجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الامر كيف وقد بين ان الاجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الانقسام لا الى نهاية فاما ان يكون لبعض من اجزائه وجود وتشخص وهو الترجيح من غير مرجح او لجميعها فيلزم المفاسد التي ترد على اصحاب لاتناهي اجزاء الجسم واذا طرء عليه الانقسام وجد موجودان متشخصان وهويتان مستقلتان فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال مع تعينهما وهو بط لان اجزاء المتصل

الواحد تعينها اليس الا بحسب الفرض وهذان التعينان بحسب نفس الامر وبدونهما نحو اما ان يكون
وجوداهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذى لهما حال الاتصال او لا لاسبيل الى الاول لانه
خلاف ما تقرر من ان المساوقة بين التعين والوجود فالتعين الحادث بعد الانفصال يساوق
الوجود الحادث بعد الانفصال ولا الى الثانى لانه يلزم ان يكون ذات واحدة توجد بوجود
واحد ثم يزول عنها هذا الوجود وتوجد بوجود اخر متعددة وهو ايضا خلاف المفروض من ان الوجود
نفس الموجودية المصدرية المنتزعة عن الذات لاما به الموجودية فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات
كما لا يخفى ولما ان لا يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة او البعيدة فلابد
لهما من مادة حاملة لقوة وجودهما وتعينهما حين الاتصال واذا خرج وجودهما وتعينهما بطريان الانفصال
من القوة الى الفعل تصير حاملة لهما متلبسة بهما وليست تلك المادة هى ذلك الجوهر المتصل لما علمت
بطلانه سابقا فيكون القابل له ولهما معا جوهر اخر وهو المطلوب اقول فيه نظر فان القول بان تعدد
الوجود عين تكثر الاشخاص الموجودة او مستلزم له وتوحده عين توحد الشخصية او مستلزما له وان
الاتصال والانفصال عبارتان عن توحد الوجود وتكثره وان كان حقا عندنا ونحن نساعدكم فى ان رفع
المتصل راجع الى تحويل الوحدة الشخصية الى الكثرة الشخصية بطلان الوجود الواحد وحدوث الوجودات
المتعددة وعكس ذلك حين الوصل لكنا نفرق بين ما بالذات وما بالعرض فى الاتصاف بهذه الاوصاف
فنقول انه ان الموجود بوجودات متعددة او المتعين بتعينات متكثرة حال الانفصال بالذات هو حقيقة
الجوهر الممتد لم لا يجوز ان يكون المعروض لاختلاف الوجودات والتعينات هو حقيقة المقدار اولا وبالذات وبتوسطه
يصير الجوهر الممتد متصفا بها ثانيا وبالعرض فان الجسم المتصل له مقدار واحد وتشخص واحد فاذا
طرء عليه الانفصال انعدم هذا المقدار المعين ووجد مقداران اخران ووجود كل واحد منهما وتشخصه
غير وجود الاخر وتشخصه والممتد بمعنى القابل للابعاد مطلقا لم يتغير وجوده ولا تشخصه بل نقول القابل
للابعاد حقيقة منحصرة فى شخص واحد له مقدار واحد بحسب المساحة وهو ما حواه السطح الاعلى من الفلك
الاعظم سواء كان فى اتصال واحد او فى اتصالات متعددة مادية او فطرية وهذا الشخص له تعين واحد
ذاتى مستمر وله ايضا تعينات اخر متبدلة لتحاصله تعينه من قبل تعينات مقداره وهذا كما ان هيولى الاسطقسات
عندكم شخص واحد لا يزول وحدته الشخصية فى مراتب تعدد الصورة الجسمية ووحدتها عند توارد الانفصال

والمقدار ... فهو واحد باق مع حاله نعم اذا كانت نفس المقدار كما فى حكمة الاشراق والاتصال فهو المنفصل بالذات فلا اشتباه له ملا نظام الدين

والاتصال فان قيل الهيولى لما كانت امرا مبهما يمكن الحكم ببقاء ذاتها عند تعدد الاتصال ووحدته بخلاف الجسم قلنا كون ذات الهيولى امرا مبهما بالمعنى الذي لا يصح اجرائه في ذات الجسم غير بين ولا مبين بعد فان معنى ابهام الذات في الهيولى ليس كما فهمه بعض من اهل التدقيق انها في ذاتها لا تعين لها ولا تحصل ولا كلية ولا جزئية ولا عموم ولا خصوص وانما يتصف بشيء من تلك الاوصاف بسبب اقتران الصورة بها اذ قد سبق ان الوجود لا ينفك عن التشخص بل يستمر باستمراره ويزول بزواله فبقاء الوجود مع زوال التعين والوحدة غير معقول وانما المعقول في هيولى العناصر انها متعينة الذات مبهمة الصور فلها تعينان تعين مستمر ذاتي وتعين متبدل عرضي قلنا ان نقول في الجوهر الممتد انه متعين الذات مبهم وحدة الاتصال وكثرته ولها تعين ذاتي مستمر وتعين مقداري يتبدل على طبق ما قالوه في الهيولى واقصى ما يمكن ان يقال في الجواب عن الشبهة المذكورة هو انه لا شبهة لاحد من العقلاء في انه ينعدم من الجسم حين طريان الانفصال عليه امر كان موجودا فيه في الخارج وحين وقوع الاتصال يوجد فيه امر لم يكن موجودا قبله فنقول ذلك الامر اما انه اتصال حقيقي او اضافي كما لا يخفى على الاول يلزم المط لان المتصل الحقيقي عند المحققين خصوصا عند صاحب هذا المبحث منحصر في الامر الجوهري فاذا زال عن الجسم فلا بد من اشتماله على جزء اخر غير متصل بنفسه قابل للاتصال وهو الهيولى وعلى الثاني يلزم ان يكون في الجسم اتصالات واضافات غير متناهية مجتمعة في الواقع مترتبة حسب قبول الجسم لانقسامات باقسام غير متناهية مترتبة كالنصف والثلث والربع وغيرها ينعدم كل من تلك الاضافات عند ورود واحد من الانقسامات ويلزم منه المفاسد الواردة على اصحاب القائلين بعدم تناهي اجزاء الجسم هذا ما تيسر لنا في هذا الموضع من المقال فعليك بالتامل الصادق والتفطن الفائق ليظهر لك جلية الحال والله ولي الجود والافضال

البحث السادس

ان تعدد الجسمية بعد وحدتها لو كان مقتضيا لانعدامها وموجبا الى مادة فمادة المتعدد ان كانت واحدة لزم كون شيء واحد في احياز متعددة وجهات مختلفة وان كانت متعددة فتعددها اما ان يكون حادثا بالانفصال او مفطورا بحسب الذات فان كان حادثا تحدث بعد انعدام مادة الجسم الواحد او مع بقائها فعلى الثاني يلزم كون ذات واحدة شخصا واحدا تارة واشخاصا متعددة اخرى وعلى الاول يلزم التسلسل في المواد اذ كل حادث عندهم مسبوق بمادة قابلة لها وهي ايضا حادثة على التقدير المذكور ومع ذلك فهو منافي لمقصودهم من وجود امر يكون باقيا مع

الفن الاول

الفصل والوصل لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية والوصل ايجادا ولو كان التعدد واقعا في المادة بحسب الفطرة لكان الجسم المفرد مشتملا على اجزاء غير متناهية حسب قبوله للانقسامات الغير المتناهية اذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقفا عند حد لوقف عنده انقسامات الجسم اذا وصلت الى ذلك الحد وليس كذلك هف والجواب ان الهيولى وان كانت واحدة في حد ذاتها وشخصيتها ولكن لا تأبى قبول الاشارة الحسية والابعاد المقدارية وتخصص الاحياز والجهات وحصول الفصل والوصل والوحدة والتعدد بالذات بل انما تأبى الشيء من تلك الاوصاف بالعرض بعد تعينها المستفاد من قبل الصورة الجسمية ولا يلزم مما ذكرنا كون الهيولى من المفارقات في مرتبة ذاتها او متألفة الذات من الجواهر المتفاصلة الغير المتجزية متناهية كانت او غير متناهية كما نبهناك عليه من تقدم الصورة عليها بالذات فان ذاتها لا تأبى من الاتصاف بشيء من الاوصاف المذكورة في نفس الامر وان كان بواسطة الصورة فقبول الهيولى حين الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية ووحدة اتصالية فاذا طرء الانفصال زالت عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها وهذا بخلاف الجوهر الممتد فان وحدة الاتصال فيه هي الوحدة الشخصية او مساوقتها فلا جرم لم يبق ذاتها حين الانفصال فمادة الجرمين الحادثين عند الانفصال واحدة في ذاتها متعددة بتعدد الجرمين وهي محفوظة الوجود في جميع المراتب باقية الذات في خلال الاتصال والانفصال غير حادثة بحدوث شيء منهما فلا يلزم التسلسل في المواد الحادثة ولا متكثرة بتكثر الانفصال في ذاتها فلا يلزم اشتمال الجسم على الاجزاء الغير المتناهية الزوال والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية انما تعرض للجوهر الممتد بالذات والهيولى لا يقتضي شيئا من وحدة الجسم واثنينيته ولا مرتبة من مراتب الكثرة الجسمية ولا ايضا اباها فهيولى الجسمين اللذين احدهما في المشرق والاخر في المغرب لها نحو وحدة ذاتية يجامع اثنينيتها وحصولها في الجهات المختلفة والاحياز المتباعدة عبارة عن قبولها الاجسام المتعددة الموصوفة بالوقوع في تلك الاحياز والجهات بالذات فوحدتها الشخصية لا ينافي الكثرة الانفصالية بخلاف وحدة الاتصال فان وحدة الهيولى مفهوم سلبي من لوازم نفي الكثرة بل هو عين نفي الكثرة ووحدة المتصل معنى وجودي نفي الكثرة انما هو من لوازمه

الحجة الثانية هي ان الجسم من حيث هو جسم له صورة اتصالية وهي معنى بالفعل ومن حيث هو مستعد لقبول السواد والحركة وغير ذلك فهو بالقوة والشيء من حيث هو

بالفعل

بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوة لان مرجع القوة الى امر عدمي فهو فقد شئ ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة ما والشئ الواحد من حيث هو واحد لا يكون مبدأ لهاتين الحالتين فلا يكون الجسم من حيث هو بالقوة اسود او متحرك هو من حيث هو بالفعل متصل بل شيئا اخر فاذن الجسم مركب مما عنده القوة ومما عنده الفعل وهما الهيولى والصورة وبيانه على النظم القياسي هو ان نقول الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ويجعل هذه النتيجة كبرى لقياس اخر من الشكل الثاني وهو ان الهيولى بالقوة ولا شئ من الجسم بالقوة فينتج لا شئ من الجسم بهيولى ولزيادة التوضيح نقول لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد فيه امور كثيرة فتلك القوة لا يخلو اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او ثابتة فيه او ثابتة في امر يقارنه او قائمة بذاتها فلو كان الاتصال المصحح لفرض الابعاد في الجسم هو بعينه نفس القوة لاشياء كثيرة مما يحدث في الجسم فيلزم ان يكون اذا فهمنا الاتصال فهمنا انه استعداد لامور كثيرة وما امكننا تعقل الاتصال دون تعقل هذه الاشياء وليس كذا وايضا لو كان الاتصال هو انه بالقوة كذا وكذا لكان صورة الجسم عرضا ولو كان الاتصال حاملا للقوة لا يصح ان يعدم عند عدم وجه فيما يقوى عليه الى الفعل فوجب ان يبقى مع الانفصال ولو كانت القوة قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرا مع انه عرض كما ستعرف انشاء الله فالحامل للقوة غير الاتصال وغير المتصل من حيث هو متصل بل الذي فيه قوة الاتصال والانفصال وغير ذلك من هيئات غير متناهية وكمالات غير محصورة هو الهيولى وهذه الحجة والحجة السابقة متقاربتا المأخذ والاعتراض عليها من لسان شيعة الاقدمين بوجوه الاول ان قولكم ان الجسم او الاتصال نفسه ليس القوة على امر نعم ولكن لا يلزم ان لا يكون القوة موجودة للجوهر الممتد وليس اذا كانت القوة تابعة لشئ يلزم ان يكون هو هو فان قلت اذا كانت القوة للانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال قلت هذا عود الى الحجة السابقة وقدم الكلام فيها فان قلت اذا كانت القوة للاتصال وهو شئ متصل بالفعل فيلزم ان يكون شئ واحد بالقوة وبالفعل معا وهو محال قلت الحق الصحيح امتناع كون شئ واحد من جهة واحدة بالقوة وبالفعل معا ولا يلزم منه امتناع ان يكون شئ ما بالفعل وله قوة شئ اخر فالفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في شئ واحد من جهتين مختلفتين وكثيرا ما يعرض الغلط في العلوم من اهمال الحيثيات واضاعة الاعتبارات اقول في الجواب ان كل حيثية

يكون ثابتة لشئ ما في نفس الامر فلا بد لها من مبدأ لانتزاعها ومنشأ لحصولها والقوة وان كانت عدماً ولكن لا يكون عدماً بحتاً بل لها حظ من الثبات فانها عدم شئ عما من شانه ان يكون وجود ذلك الشئ له او لنوعه او لجنسه ولكن لا بد من الفعل حاصلا لذاته كما بين في قاطيغورياس المنطق فلا بد له من مبدأ والمبادئ للاشياء الطبيعية ينحصر في اربعة مادة وصورة وفاعل وغاية والثلثة الاخيرة انما هي مباد لفعلية تلك الاشياء فلا يمكن ان يكون شئ من العلل مبدأ للقوة والفقدان الا المادة كما ظهر من تعريفات تلك العلل فانهم عرفوا الصورة بالعلة التي هي جزء من قوام الشئ يكون به هو ما هو بالفعل والمادة بالعلة التي تكون للشئ بها هو ما هو بالقوة والفاعل بالعلة التي يفيد وجودا مباينا لذاتها من حيث هو مباين والغاية بالعلة التي يفاد لاجلها وجود فاذا لم يكن حيثية القوة مستفادة الا من المادة وحيثية الفعلية لا يستفاد منها والا لكان شئ واحد مبدأ لحيثيتين مختلفتين بحسب ذاته فاذا حصلت لشئ حيثيتا القوة والفعل معا فلا بد له من سببين هما منشأن لتينك الحيثيتين فالاتصال الحادث في الجسم لا بد له من امر يكون الاتصال به بالقوة وهو الهيولى ومن امر يكون هو به بالفعل وهو الصورة الجسمية فالجسم مركب منهما الثاني ان هذا الدليل منقوض بالنفس الانسانية اذ هي من حيث ماهيتها بالفعل وفيها قوة تحول المعقولات فكبرى القياس الاول لهم وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة يكون منقوضة بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون لها قوة امر ما فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما والجواب ان النفس الانسانية وان كانت مجردة ذاتا لكنها مادية فعلا وكما ان الشئ الواحد يكون جوهرا وعرضا فكذلك قد يكون مجردا وماديا باعتبارين فحيثية كون النفس بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى جاعلها التام وحيثية كونها بالقوة انما هي من جهة افاعيلها الموقوفة على تهيؤ المادة التي هي آلة لصدور تلك الافاعيل وبالجملة جهة القوة في كل شئ ترجع الى الهيولى كما ان جميع جهات الفعلية ترجع الى القيوم تعالى جده وبهذا الاصل يندفع شبهة الثنوية في صدور الشرور الواقعة في العالم عن المبدأ المقدس عن قصد الشر وقد كما سيأتي انشاء الله العظيم **الوجه الثالث** النقض بوجود الهيولى فانها في نفسها جوهر موجود بالفعل وهي ايضا مستعدة فيلزم تركيبها من صورة بها يكون بالفعل ومن مادة بها يكون بالقوة ثم ينقل الكلام الى مادة المادة وهكذا الى لا نهاية وتلخيص ما ذكره الشيخ في الشفاء في دفعه ان الفعلية

في الهيولى فعلية القوة وجوهريتها لجوهرية الاستعداد وليس في الوجود جهتان لها متمايزتان باحد يكون بالفعل وبالاخرى بالقوة اللهم الا في اعتبار الذهن ولهذا كان نسبتها الى هذين المعنيين اشبه بنسبة البسيط الى الجنس والفصل منها بنسبة المركب الى المادة والصورة فاذن الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر وفصله انه مستعد لكل حلية وصفة فهي بما هي بالفعل هي بالقوة كل شئ ولا يبعد ان يقال ان القابلية والاستعداد ليسا امورا جوهرية لانهما حال الشئ بالقياس الى الخارجيات اذ الاستعداد انما هو استعداد شئ لشئ اخر له في حد نفسه حقيقة وتحصل فينبغي ان تحصل ذلك الشئ بحسب حقيقة نفسه ثم يلحقه هذه الاضافة نعم لا مانع من دخول الاضافات في مفهوم الاسم فان الجوهر الحامل للصور ربما يسمى باعتبار القبول هيولى فيكون اضافة القبول داخلة في مفهوم هذا الاسم كما ان النفس والملك انما يسميان نفسا وملكا باعتبار تدبيرهما للبدن والمملكة لا باعتبار مهيتهما فيكون اضافة التدبير جزء لمفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية وايضا لا يصح ان يكون فصل الهيولى القوة والاستعداد كيف وجزء الجوهر المحض لا يصح ان يكون عرضا لانه ان كان عرضا لا يكون الشئ جوهرا محضا بل مجموع جوهر وعرض وايضا الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له لان الاستعداد للشئ لا يبقى مع حصوله فالهيولى يلزم ان لا تبقى مع الصورة وكلامنا في حامل الصورة فاقول كثيرا ما يطلقون الفاظا موضوعة لامور عرضية واضافية ويعبرون بها عن الامور الذاتية الذهنية مثل ما يذكرون في عنوانات فصول الاشيا الجوهرية كالناطق في فصل الانسان والحساس والمتحرك في فصل الحيوان وغرضهم ما يترتب عليه تلك الامور اي مبادي تلك الاضافات لا انفسها فعلى هذا القياس المراد من الاستعداد والقابلية في تحديد الهيولى كونها بحيث يلزمها لذاتها القوة للصور والهيئات لا نفس تلك الاضافة واما قول القايل القوة تبطل عند حصول الفعلية فلا يكون حاملا لما هو قوة له فصحيح ان اراد القوة الخاصة لحصول شئ خاص واما القوة المطلقة والاستعداد المطلق لحصول الاشيا الغير المتناهية فانما تبطل اذا حصل جميع تلك الاشياء وهو ممتنع على رأيهم والا لزم تناهي مقدورات الله واما قولهم جزء الجوهر لا يصح ان يكون عرضا ان اراد بمفهوم العرض ما يكون من لوازم المقولات التسع اي مفهوم الموجود في الموضوع فلا نم ان فصل الهيولى عرض بهذا المعنى وان اراد به ما لا يكون بحسب حقيقته جوهرا وان صدق عليه معنى الجوهر صدقا عرضيا فنم ولكن لا نسلم امتناع تقوم الجوهر بالعرض بهذا المعنى وقد ذكرنا سابقا ان فصول الجواهر

البسيطة لا يلزم ان يكون جواهر بحسب ذاتها ولا اعراضا ومع ذلك يصدق مفهوم الجوهر عليها والحقايق الغير المتأصلة يصح عدم اندراجها في شيء من المقولات العشر هذا ما يمكن ان يقال من جانب المشائين في هذا المقام وقد بقي بعد خبايا في الزوايا ومن الله التوفيق وبه الاعتصام **الحجة الثالثة** ان الجسم ماهية مركبة من جنس وفصل جنسها مفهوم الجوهر وفصلها هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلث على الاطلاق وكل ماهية لها حد اي جنس وفصل اذا كانت بحيث يمكن ان يعدم في الخارج فصلها ويبقى معنى جنسها كان لا محالة جنسها وفصلها يحاذيان جزئين خارجيين هما مبدأهما اعني مادة خارجية يستفاد منها الجنس الذي هو مادة عقلية باعتبار اخذه بشرط لا شيء وصورة خارجية يستفاد منها الفصل الذي هو صورة عقلية باعتبار اخذه بشرط لا شيء لكن الجسم ماهية بالصفة المذكورة اي يمكن ان يعدم فصله مع بقاء جنسه فان الجسم المفرد اذا طرء عليه الانفصال يعدم فصله الذي هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلث على الاطلاق المستلزم للاتصال مع صدق معنى الجوهر عليه فيلزم تركبه من مادة هي الهيولى الاولى وصورة هي الصورة الجسمية وهو المطلوب اقول وهذه الحجة ايضا قريبة الماخذ من الاولين ويرد عليها اكثر المناقشات التي سبق ذكرها كما يظهر بالتامل تركنا الكلام فيها و عليها مخافة التطويل والاسهاب والله ولي الحق ولهم الصواب **الحجة الرابعة** ما اخترعه بعض المحققين من المتأخرين وسماه برهان الخاص الخاص وتحريره بعد تلخيصه عن الخطابيات الاقناعية و الاقوال المخيلة الشعرية هو ان جميع الممكنات انما وجدت عن الوجود الحقيقي والواحد الحق الذي ليست فيه شائبة من الكثرة بوجه من الوجوه ومن جملة الموجودات الكثيرة هي الممتدات ولا بد لكل معلول ان بينه و علته مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيرها ولايجادها له دون غيره وتلك المناسبة مفقودة بين الصورة الجسمية والوجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب وكذا بينها وبين العقول التي لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء فلا بد من ان يتحقق بينها وبين واحد من العقول امر له مناسبة لكل واحد منهما من حيثية وهو الهيولى اذ هي من جهة كونها غير ممتدة بحسب ذاتها يناسب ان توجد من المبدأ المفارق ومن جهة قبولها الامتداد تصير واسطة لصدور الممتدات عنه اقول كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى على الصورة في الوجود وليس كذلك بل الامر بالعكس كما صرحوا به حيث بينوا كيفية ترتيب الوجود في سلسلتي البدو والرجوع وسيجيء في مبحث التلازم بيان تقدم الصورة على الهيولى وقد نص الشيخ في الشفاء

بان ما بالفعل مطلقا سبب لخروج ما بالقوة الى الفعل واقدم منه فيكون الصورة متقدمة على الهيولى
وما ذكره من عدم المناسبة بين الصورة الجرمية والعقل المفارق وان كان مسلما لكن لا يلزم منه ان
يكون الهيولى واسطة لصدورها فان صدور الجرمية عن المفارق بعد صدور النفوس والصور النوعية
يجوز ان يكون وساطتهما كافية لصدور الجرمية عنه يجوز ان يكون لهما من الحيثيات والاعتبارات ما
ما بسببها حصلت المناسبة بينهما او بين الابعاد والاجرام فيصح صدورها عنهما بلا توسط شيء اخر

الحجة الخامسة هي ان جسمية الفلك يلزمها شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها الكون و
الفساد على رايهم فنقول هذا اللزوم اما لنفس الجرمية المشتركة فيكون كل جسم كذا لاشتراكها بينهما وليس
كذا هف او لامر اخر فهو اذن اما حال في جرمية الفلك او محل لها او مباين عنها فان كان ذلك الامر حالا
فيها فان لم يكن لازما لها لم يكن سببا للزوم الشكل والمقدار المعينين وان كان لازما عاد الكلام في كيفية
لزومه بعينه فيتسلسل او ينتهي الى نفس الجرمية فيعود المحال المذكور من اتفاق جميع الاجرام في الشكل
والمقدار وان كان مباينا فهو اما جسم اخر او قوة في جسم او مجرد ليس بجسم ولا جسماني والاول بط
لان سببية ذلك الجسم لتلك الملازمة اما الجسمية فيجب الاتفاق المذكور وقد بطل واما القوة زائدة
هو الشق الثاني فنقول تلك القوة ان كانت من اللوازم عاد السؤال في لزومها وان كانت من
المفارقات عن محلها فعند المفارقة عدمت لان وجود الناعت في نفسه هو بعينه وجوده لمحله
وعدمه عن المحل هو بعينه عدمه في نفسه واذا عدمت وجب ان يزول الملازمة لزوال ما يقتضيها
وذلك محال واما الشق الثالث وهو ان سبب اللزوم امر مباين مجرد بالكلية عن الاجسام والجسمانيات
فنقول لما كانت نسبة القوة المجردة الى جميع الاجسام نسبة واحدة فلم يكن اقتضاؤها الموصوفية بعض
الاجسام بالفلكية اولى من اقتضائها تلك الموصوفية في سائر الاجسام فلا بد لحصول الاولوية من مخصص
مختص بالفلك لم يكن حالا فيه فيجب ان يكون الفلكية انما لزمت جرمية الفلك بسبب شيء حلت تلك الجرمية
فيه وحلت الفلكية وما يلزمها فيه وذلك الشيء يقتضي الصورتين معا فلا جرم صارت مقارنة الفلكية
لجرميتها مقارنة واجبة فاذن لجرمية الفلك محل هو المسمى بالهيولى ويجب ان يكون مخالفا لهيولى سائر
الاجرام والا عادت المحالات المذكورة واذا ثبت احتياج الاجسام الفلكية الى الهيولى وجب احتياج الاجسام
العنصرية اليها كما في عكس ذلك حيث يلزم احتياج العناصر اليها بحسب برهان الفصل والوصل مثلا ويطرد

في سايرها بالبرهان الذي سيجيء فيه تستباح الاجسام كلها الى الهيولى وهو المط فهذا تحرير الحجة التي ذكرها صاحب المباحث المشرقية قال وقد اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماتها واقول انها مقدوحة اما اولا فلتوجه مثل هذا السؤال بعينه في بيان لزوم القطبية والسكون لبعض مواضع الفلك ولزوم الدورية والحركة لبعض اخر منها ولا يمكن استناده الى الهيولى لكونها واحدة فيه فلا يوجب الاختلاف فان استند اختصاص لزوم القطبية بموضع من الفلك والدورية بموضع اخر الى الامور الاتية والعناية التي هي علمه تعالى بالنظام الاجود فليستند لزوم الشكل والمقدار للفلك ايضا اليها وبالجملة كل ما اعتذروه ههنا نعتذر هناك واما ثانيا فلانا نختار من الشقوق التي ذكرها فيما يقتضي لزوم المقدار والشكل المعينين للفلك ان المقتضي للزوم المذكور امر حال في جسمية الفلك لازم لها فان اعيد السؤال في لزومه قلنا الحال اذا كان مقوما للمحل كالصور النوعية فهو متقدم على محله بالذات فمنشأ لزومه لذات المحل يجوز ان يكون نفس ذات الحال نعم لو تاخر وجود الحال عن وجود محله كالعرض بالقياس الى موضوعه يكون مختصا به لا يوجد فيما يشاركه في مهيته من ساير المحال فيرد السؤال في سبب اختصاصه بمحله مع اشتراك ساير المحال له في المهية ولما جاز ان يكون لعلل متخالفة بالنوع معلولات متفقة المهية وللملزومات متخالفة لازم واحد فجسمية الفلك وان اتفقت ساير الاجسام في مفهوم الجسمية لكن يجوز كونها لازمة لنوعيتها وان يستند اليها ساير اللوازم المختصة بالفلك بسبب تلك النوعية المختصة بها فلا يرد شيء من المحالات المذكورة فاتقن هذا فانه ينفعك في كثير من المواضع واذا بلغ كلامنا الى هذا النصاب فلنرجع الى ما كنا بصدده من شرح الكتاب مستعينين بملهم الحق والصواب فنقول لما فرغ المصنف من اثبات الهيولى في الاجسام الكائنة اراد ان يشير الى تعميمها للاجسام السماوية فقال واذا ثبت ان ذلك الجسم القابل للانفكاك مركب من الهيولى والصورة وجب ان يكون الاجسام كلها مركبة من الهيولى والصورة لان الطبيعة المقدارية اي الصورة الجسمية واطلاق المقدار عليها شايع عندهم اما ان يكون بذاتها غنية عن المحل مط او لم يكن والاول محال والا لاستحال حلولها في المحل لان الحلول يستلزم الافتقار الى المحل فاذا لم يكن مفتقرا لم يكن حالا في محل وليس كذلك هف فتعين افتقارها اليه قد توهم ورود النقض على الدليل بجريانه في المحل الواحد ليلزم اجتماع المتماثلات في محل واحد وكون صورة واحدة حالة في جميع المحال وكون هيولى واحدة محلا لجميع الصور وكون كل

جسم مركبا من جميع الصور وجميع الهيوليات الى غير ذلك من المحالات وهو فاسد لانا نختار حين الترديد بان الطبيعة المطلقة مفتقرة في ذاتها الى المحل المطلق ولا يفتقر في ذاتها الى المحل المخصوص بل المفتقر اليه هو الطبيعة المخصوصة فيجوز عروض الافتقار الخاص للطبيعة المطلقة لاجل الخصوصية العارضة لها لا من حيث هي طبيعة مطلقة والحاصل ان استغناء الطبيعة المطلقة لذاتها عن المحل المخصوص لا ينافي افتقارها الى المحل المطلق ولا ينافي ايضا افتقارها الى المحل المخصوص بسبب عروض خصوصيتها ولا يجري مثل ذلك في الطبيعة المطلقة بالقياس الى المحل مط بان يكون غير مفتقرة في ذاتها اليه اصلا ثم يعرض لها الافتقار بسبب عروض خصوصيتها وذلك لانا نقول الطبيعة الجسمية اذا جرد النظر اليها من حيث هي هي فان لم يكن محتاجة الى المحل استحال حلولها فيه مط لان الحلول لا يتصور بدون الافتقار الذاتي وان كانت محتاجة اليه لزم حلولها في جميع الاجسام وعلى هذا فالقول بان الافتقار يمكن ان يكون ناشيا من الامور الخارجية وان الطبيعة من حيث هي لا تقتضي لذاتها شيئا من الغناء والحاجة مدفوع لا لما قيل من انه اذا جوز كون الاحتياج مستندين الى الامور الخارجية فاذا قطع النظر عن الامور الخارجية لم يمكن الحكم بثبوت الاحتياج ولا بعدمه فيلزم ارتفاع النقيضين فان محاليته ارتفاع النقيضين بحسب بعض ملاحظات العقل وان كانت تلك الملاحظة من انحاء وجود الشيء في نفس الامر لا يتعقل العقل منطوق فيه كما هو مذكور في موضعه بل لما نقول من انه لو لم يكن الصورة الجسمية لذاتها او لامر لازم لذاتها محتاجة الى المادة بل يكون احتياجها في بعض الافراد مستندة الى علة خارجة عنها وعن علة ذاتها من حيث هي لكان يصح لصورة واحدة مقارنة الموضوع ومفارقته فان الصورة المفتقرة الى المحل لعلة خارجة عنه اذا لوحظت من حيث هي هي وقطع النظر عن علة افتقارها يجوز عند العقل افتراقها عنه وذلك بط بالضرورة ان الوجود الناعتي لا ينفك عن الافتقار الى المحل بديهة وايضا لو انفكت لتقدرت وتشكلت فانفعلت فاحتاجت الى المادة ولما كانت الجسمية المطلقة ماهية نوعية لا تختلف افرادها بالفصول الذاتية بل باللواحق الخارجية وقد تحقق ان اللواحق الخارجية لا تغني الجسمية في وجودها عن المادة ولا تحوجها فيه اليها اذ الحاجة والغنى الوجود بان انما يثبتان لشيء بالقياس الى المحل لاجل ذاته لا لاجل غيره فاذا ثبت افتقار الجسمية الى المادة من حيث هي جسمية فلا تاثير للخارجيات في غنائها عن المادة فكل جسم مركب من الهيولى والصورة واما ان الجسمية طبيعة واحدة لا تختلف افرادها الا بالخارجيات فبيانه على ما هو مذكور في كتب الشيخ

وغيره ان جسما اذا خالف جسما اخر فان احدهما حار والاخر بارد وفي ان احدهما انسان والاخر خشب فليس
الاختلاف بين الجسمين كالاختلاف بين المقدارين في ان احدهما خط والاخر سطح فان المقدار لا وجود له ولا
قوام له الا بان يكون خطا او سطحا وليس اقتران صورة الانسان او صورة الخشب بالجسم كاقتران فصل
الخط او فصل السطح بالمقدار بل الجسمية متصورة ايضا وجدت بالاسباب التي لها ان يوجد بها وهي
جسمية فقط بلا زيادة والمقدار لا يتصور وجوده وهو مقدار فقط بلا زيادة بل المقدار لذاته يحتاج
الى فصول حتى يوجد شيئا متحصلا وتلك الفصول ذاتية له لا يصير بحصولها سوى المقدار المطلق فيجوز
ان يكون مقدار يخالف مقدارا في امر له بالذات بخلاف صورة الجسم فانها طبيعة متحصلة لا اختلاف فيها
ولا يخالف مجرد صورة جسمية اخرى بفصل داخل في الجسمية وما يلحق الجسمية انما يلحقها على انه شيء خارج
عن طبيعتها فهي اذن طبيعة واحدة نوعية اقول حاصل كلامه هو انا اذا نظرنا الى افراد الصورة الجسمية
وتعقلناها بعينها وجدناها مشتركة في امر محصل هو مفهوم قولنا الجوهر القابل للابعاد على الوجه المذكور
ولا امتياز بينها بحسب هذا المعنى المحصل الذاتي حتى اذا جردناها عن اللواحق والعوارض لم يبق الا تلك
الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية فعلمنا انها حقيقة نوعية مشتركة بين افرادها اذ لو لم يكن كذلك لكان
حقايق افرادها بعد التجريد عن الزوايد المخصصة غير الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية اما مباينا لها او
مشتملا عليها وعلى جزء اخر وليس كذلك هف ومن اقتصر في المباحث العلمية على مجرد ايراد المنوع وابداء الاحتمالات
الركيكة لا ينفعه هذه المقدمات بل يرجع ويقول ان ماهية الجسم غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد
الذي هو معلوم لازم لها واتحاد اللوازم لا يوجب اتحاد الملزوم فلا يثبت به نوعية الملزوم فيحتمل ان يكون
الجسمية جنسا للاجسام او عرضا عاما لها فيجوز اختلاف افرادها في وجود الجوهر القابل وعدمه
فالاولى في جوابه ان يقال ان الاحتياج الى القابل انما تقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا لذاته قابلا
للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل وهذا القدر معلوم ومقتض للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما
لا نعلم لان وحدة هذه الحيثية توجب وحدة الاجسام من هذه الحيثية كما لا يخفى والنقض بالوجود بانها
طبيعة واحدة مع انها تقتضي التجرد عن الماهية في الواجب والعروض لها في الممكن مندفع بان الوجود لكونه
مشككا ليس طبيعة نوعية او جنسية والكلام فيهما واعلم ان الشيخ الرئيس اورد في الاشارات برهانا
على هذا المطلب اعني اثبات الهيولى في الاجسام الممتنعة عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعتها

الامتداد مقارن له سواء كان لازما كما للفلك او زائلا كما في غيره بعد اثباتها في الاجسام القابلة لهما احدها
ما ذكره المصنف والثاني ما يبتني على اثبات امكان القسمة الانفكاكية في جميع الامتدادات من حيث الطبيعة
الامتدادية وهو الذي ذكرنا سابقا في ابطال الاجسام الذيمقراطيسية باحداث الاثنينية او لا في كل جسم النوعية
نوبة اثبات القابل له ولو كان بحسب الوهم ثم باجراء حكم الاثنين المنفصلين على الاثنين المتصلين وبالعكس
من الانفكاك الرافع للاتحاد والاتصال الرافع للاثنينية لاجل التوافق في طبيعة الامتداد المشترك بينهما
فيلزم من ذلك اثبات الهيولى لان جواز الانفكاك بحسب الطبيعة الامتدادية يكفي في الاحتياج الى الجوهر
القابل وان عاق عن ذلك عائق مانع خارج عن تلك الطبيعة لازم او زائل تال بعد ذلك ولعل هذا العائق
اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل نوعه في شخصه
قوله مراده على ظني ان الجوهر الممتد لو لزمه ما يمنعه عن الانفصال والانفكاك بحسب الطبيعة فلا يمكن
تعدد اشخاصه في الوجود بل نوعه ينحصر في شخصه اذ لو تعدد شخصا لكان كل واحد منهما قابلا للانفكاك
بالبيان السابق مع وجود المانع هف ولما كان الجوهر الامتدادي متعدد الاشخاص بالبديهة فعلم ان المانع
من قبول الفصل والوصل ليس لازما له من حيث طبيعته وان كان لازما لبعض افراده كالفلك واذا كان العائق
مفارقا بالقياس الى الطبيعة وان كان لازما بالقياس الى فرد معين فكل فرد من افراده لا يابى عن قبول
الانفصال والاتصال من حيث حقيقته وهيئته وذلك هو الموجب لوجود القابل فثبت عموم الاحتياج الى
الهيولى في الاجسام وهو المرام اقول طباع الافلاك اي صورها النوعية لما كانت مانعة عن قبول الانفصال
الانفكاكي في مقابلة الاستلزام الحركة التي ليست مبدأ مثلها موجودا في الفلك فلا جرم كل نوع من الفلك
ينحصر في شخص واحد على ما هو مذهبهم اذ لو تحقق فلكان او كوكبان من نوع واحد لصح بينهما من الوصل
ما قد حصل بين الجزئين الموهومين لواحد منهما وصح بين الجزئين الموهومين ما قد حصل من الانفكاك
بين ذينك الفلكين والكوكبين فيكون في قوتهما قبول الفصل والوصل مع ان المانع ذاتي لهما هف و
لهذا حكموا بامتناع الاثنينية في الافلاك من حيث الطبيعة الفلكية وان جاز من حيث جسميتها ولكن يرد
عليهم النقض بموضع من الفلك غير الكوكب والتدوير مما بين الجزئين متباينهما فيمكن على غير الجزئين
اللذين على جنبتي الكوكب من التباين ما صح عليهما ويصح عليهما ما صح على غيرهما فيلزم جواز الانفكاك
الخارجي على الفلك من حيث هو فلك فان اعتذروا باصل الفطرة تعارض بمثله في تشخص نوع واحد من

من الامتداد وههنا من الكلام ما لا يليق ذكره بهذا المقام **فصل** في ان الصورة الجسمية لا تجرد عن الهيولى لا يخفى عليك ان المقصد في الفصل السابق لا يكون الا اثبات الهيولى واما المقصد في هذا الفصل فهو لزومها للصورة فيكون المسئلة ثمة قولنا الهيولى ثابتة كما يدل عليه العنوان او قولنا كل جسم مركب من الهيولى والصورة وههنا قولنا الهيولى غير منفكة عن الصورة فاين هذا من ذاك فالقول باتحاد المقصدين كما وقع لصاحب المحاكمات وغيره غير مرضي نعم غايتهما يتفق هو ان كون الصورة لذاتها محتاجة الى الهيولى يستلزم امتناع تجردها عن الهيولى فلا ينبغي ان يجعل ذلك مقصدا مستقلا براسه بل يحال بيانه الى ما سبق ذكره ويمكن الاعتذار عنه بان الغرض اثباته بدليل اخر غير ما ذكر لتضمنه فائدة جليلة هي مسئلة تناهي الابعاد ويستفاد ايضا منه ان التناهي والتشكل وامثالهما انما يعرض للجسم بسبب اشتماله على المادة لانها لو وجدت بذاتها دون حلولها في الهيولى فاما ان يكون متناهية او غير متناهية لا سبيل الى الثاني لان الاجسام بل الابعاد كلها متناهية والا لامكن ان يخرج من مبدأ واحد امتدادان على نسق واحد كانهما ساقا مثلث وكلما كانا اعظم كان البعد بينهما ازيد فلو امتدا الى غير النهاية لامكن بينهما بعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين هف اعلم انه لما تكلم المصنف في اثبات الهيولى وبين تركب الاجسام من المادة والصورة اراد ان يبين تحقق التلازم بينهما بان كل واحد منهما لا ينفك عن الاخرى لذاتها وكان البرهان الذي يقيمه على امتناع انفكاك الصورة عن المادة متوقفا على اثبات تناهي الابعاد فلا جرم احتاج الى اقامة البرهان عليه فادرج هذه المسئلة التي هي من مقاصد العلم الطبيعي الباحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة اشتماله على المادة بين اثبات الهيولى وكيفية التلازم اللذين هما من الفن الاعلى لاجل ما ذكرناه واعلم ان هذا البرهان منقول من قدماء الحكماء ملقب بالبرهان السلمي وهو غير البرهان الترسي المبني على ستة مثلثات متساوية الاضلاع والزوايا كل زاوية منها ثلثا قائمة المحوج ايضا الى مقدمات طويلة هندسية تقريره بان نقول لو كان امتداد الصورة الجوهرية غير متناه لامكن ان يكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وصحة نقيض التالي يستلزم بطلان المقدم وجه اللزوم انه لو صح البعد الغير المتناهي لامكن وجود ساقي مثلث خرجا من مبدأ ذاهبين الى غير النهاية ومعلوم ان الساقين كلما كانا اعظم كان الانفراج اكثر فيزداد امكان الانفراج بزيادة الساقين ومعلوم ان الساقين اذا كانا غير متناهيين ذاهبين على نسق الانفراج كان البعد بين الساقين غير متناه فينحصر الغير المتناهي

من البعد بين متناهيين وهما الساقان هذا خ واعترض عليه الشيخ في الشفا بعدم تسليم وجود بعد غير متناه بين الخطين وان كان تزايد الخطين في البعد بينهما الى غير النهاية اذ لا يلزم من كون التزايد في البعد الى غير النهاية وجود بعد زائد غير متناه بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بالمتناهي لا يكون الا متناهيا كمراتب الاعداد متزايدة لا الى نهاية مع ان كل مرتبة منها في النظام الغير المتناهي متناه لا يزيد على ما تحتها الا بواحد ثم قرر البرهان المذكور بفرض نقطتين متقابلتين على الخطين الذاهبين الى غير النهاية وخط واصل بينهما يكون وتر الزاوية التقاطع مسمى بالبعد الاصل وخطوط اخر غير متناهية موازية على الاصل متزايدة على نهج واحد ليحصل زيادات غير متناهية على ذلك البعد موجودة بغير نهاية بكون تلك الزيادات متساوية ليلزم وجود بعد واحد مشتمل على جميع تلك الزيادات المتساوية الغير المتناهية على البعد الاصل الاول لكون كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه والبعد المشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية زائد على البعد الاول بما لا نهاية فيكون غير متناه فيلزم الخلف واورد عليه صاحب المحاكمات بمثل ما اورده على التقرير السابق بمنع وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل مرتبة من مراتب الزيادات لا يزيد على مرتبة تحتها الا بزيادة واحدة و ايضا كون الزيادات متساوية او متناقصة لا يتفاوت في بيان المقصود اذ لو حصل بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكان ذلك البعد غير متناه سواء كانت الزيادات متساوية او متناقصة فلا فائدة في فرض تساوي الزيادات فاجاب عن الايراد بان نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد اذا كانت كنسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات كل لنظيره او كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد كذلك حيث فرض الزيادات متساوية فاذا كان عدد مجموع الزيادات المتساوية على البعد الاول غير متناه فيلزم وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بحكم الاربعة المتناسبة والنسبة انما يكون محفوظة اذا فرض الزيادات متساوية واما اذا كانت متناقصة فلا لعدم انحفاظ النسبة فلم يلزم الخلف ولا يتوجه عليه ما اوردوا على برهان التسامت المشهور لابطال مذهب النظام من منع كون نسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات اذ الاول من النسب المقدارية التي يمكن ان يكون صماء والثاني من النسب العددية التي لا يمكن ذلك فيها لانه حيث فرض الزيادات متساوية ولكل زيادة مقدار فزيادة الزيادات يزيد مقدار المجموع على نسبة عدد الزيادات فنسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة العدد الى العدد ولا يكون صماء هذا ما قيل في تتميم

كلام المحاقولــ وقد بقي بعد في كلامه نظر وهو ان قياس الكل المجموعي على الكل الافرادي غير صحيح فلا يلزم من كون نسبة كل زيادة بعد الى زيادة بعد اخر كنسبة عدد الزيادات الموجودة فيه الى عدد الزيادات الموجودة في ذلك الاخر تحقق بعد يكون نسبة زيادته الى زيادة بعد اخر كنسبة عدد الزيادات الغير المتناهية الى عدد زيادات متناهية ليلزم الخلف المذكور اذ يجوز ان لا يكون بازاء مجموع اعداد الزيادات بعد وان كان بازاء كل عدد زيادة بعد فان قيل لم يعلل كون مجموع اعداد الزيادات في بعد بكون كل عدد زيادة في بعد حتى يرد المنع بل علل كونه في بعد بكون كل عدد زيادة في بعد يكون نسبة ذلك البعد الى البعد الاخر كنسبة ذلك العدد الى عدد زيادة وجدت فيه ومجموع عدد الزيادات الغير المتناهية ايضا يصدق عليه انه عدد زيادة فوجب ان يكون في بعد يكون نسبته الى بعد متناه كنسبة العدد الغير المتناهي الى العدد المتناهي قلنا ان اراد بكون كل عدد زيادة في بعد العدد المتناهي فمسلم ان كل عدد زيادة متناه فهو في بعد على النسبة المذكورة لكن لا يلزم منه ان يكون العدد الغير المتناهي من الزيادة في بعد وان اراد مطلق عدد زيادة سواء كان متناهيا او غير متناه فلا نسلم ان كل عدد زيادة في بعد وكيف يسلم الكلية من منع الشخصية ولو ثبت هذه المقدمة كفت في اثبات هذا المط وقد يقرر الاولى ان يقرر البرهان المذكور بان يفرض ولا ساقا مثلث ذهبا الى لا نهاية ويفرض في الانفراج بينهما ابعاد غير متناهية فوق البعد الاصل زائدة عليه متزائدة فيكون هناك زيادات على البعد الاصل غير متناهية متساوية وابعاد غير متناهية متفاضلة بقدر واحد فان كل زيادة وكل مجموع زيادات فهو واقع في بعد ما من تلك الابعاد اذ لو لم يكن كذلك لزم ان يوجد بعد يشتمل على جملة ما دونه من الزيادات ولا يشتمل عليه وعلى المزيد عليه بعد اخر فوقه فلا جرم هو يكون اخر الابعاد الانفراجية وهذا خلف فاذن كل زيادة وكل مجموع زيادات اي مجموع كان فهو في بعد فوقها فمجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد واحد فوقها فقد صار غير المتناهي بالفعل محصورا بين حاصرين وايضا قد صار الساقان منتهيين عند ذلك البعد كما لا يخفى فيثبت المط بالاستقامة والخلف جميعا هذا ولك ان تعلم ان المنع المذكور غير ساقط ولبعض الاعلام نحو اخر من البيان في تقرير البرهان السلمي وهو ان نفرض من مقطع كل خط عرضي مع احد الضلعين خطا موازيا للضلع الاخر فيحدث بالضرورة متوازيات غير متناهية في جانب العرض واذا انضم الى مقدار سطحي بعينه سطوح متناهية العرض غير متناهية العدة في العرض وجب عدم تناهي عرض الجملة لكن العرض عرض محصور بين حاصرين قال

في ان الصورة الجسمية لا تتجرد عن الهيولى

٥٧ ولا يخفى ان هذا الوهم انما يتم لو جعلت زاوية الخطين المادين الى غير النهاية حادة حتى يكون كل عمود يقوم على الموازيات منقطعا بالضلع الآخر فيلزم انحصارها لا بيناهي بين حاصرين واما اذا كانت قائمة فيكون عمدة العرضية المذكورة موازية للضلع الآخر فلا يلزم الانحصار ولا يتم الدليل وفي المفرجة اظهر اقول لانه وجود سطح غير متناه في العرض وان فرضت الزاوية حادة وانما يلزم ذلك لو وجد بين الضلعين وتر يمر على جميع تلك السطوح وهو غير ممكن اذ كل وتر يفرض فقد انتهى في احد جهتيه الى مبدء خط من الخطوط المتوازية ولا محالة يكون فوق ذلك الخط الوتري خطوط غير متناهية من تلك الموازيات لا يلاقي شيئا منها ولا من السطوح الواقعة بينها كما لا يخفى ولما كانت الصورة الجسمية على فرض تجردها عن الهيولى غير خالية عن التناهي واللاتناهي وبين المصنف فساد لا تناهيها اراد ان يبين فساد تناهيها حتى يثبت ما هو المقصود في هذا الفصل من عدم تصور تجردها عن الهيولى فقال واما بيان انه لا سبيل الى القسم الاول فلانها لو كانت متناهية لاحاط بها حد واحد او حدود فتكون متشكلة لان الشكل هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار اي السطح اذا كان الشكل مسطحا كالمثلث والمربع وامثالهما والجسم التعليمي اذا كان الشكل مجسما كالكرة والمكعب واشباههما ونهايات اطراف الخطوط اي النقط وان تصور احاطتها بها لكن لا يطلق الشكل على الخط المحدود فلا ينتقض به التعريف طردا واما انتقاض عكسه بهيئة محيط الكرة فهو بحاله ولهذا اعتبر بعضهم التعريف بالهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كان المقدار محيطا او محاطا به وعلى هذا يندرج محيط الكرة في التعريف ويخرج محيط الدائرة بتخصيص المقدار بما سوى الخط مع ان التفرقة بينهما في اطلاق الشكل صعب وان ابقى المقدار على اطلاقه لصدق التعريف على الخط المحدود ولا يجدي تخصيص الاحاطة بالتامة اذ ليس للخط جهة سوى الطول وقد احيط بنقطتين المحدودة وليس له جهة اخرى حتى يتصور احاطة شيء بها كما ان السطح ليس له عمق حتى يتصور كونه محاطا فيكون احاطة النقطتين بالخط المحدود تامة كما ان احاطة الخط الواحد في الدائرة والخطوط الثلثة في المثلث تامة و الهيئة انما تكون للامور القارة الذوات المجتمعة الاجزاء في الوجود والزمان المعين كاليوم وان احاط حدان هما الآنان اي اوله وآخره لكن لا وجود له مستقرا نعم يرد هذا على من عرف الشكل بما احاط به حد او حدود اللهم الا ان خصص الموصول في تعريفه بالمقدار القار وح يكون المراد من الاحاطة ههنا ما يكون تامة فخرجت هيئة الزاوية سواء كانت الزاوية من مقولة الكيف بان تكون نفس تلك الهيئة او من مقولة

الكم بان تكون معروضة لها فانها لا تتحقق بالشكل فذلك الشكل ... تعم الشكل ... مطلق
الهيئة الحاصلة بسبب التناهي اذ الثابت بالبرهان التسلمي ليس الا تناهي الجسم في بعض جهاته لا في كلها
فان المطلوب لا يتوقف الا على هذا القدر انما ان يكون للجسمية اي الصورة الممتدة التي هي طبيعة نوعية
لا يختلف مقتضاها في افرادها وهو محال والا لكانت الاجسام متشكلة بشكل واحد سواء كان من
جهة كون الجسمية المطلقة فاعلا او من جهة كونها قابلا لا ... الخ من جهة القبول عدم الاختلاف التحقيق
ومن جهة الفصل عدم الاختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز ان يختلف شخصا من جهة تعدد
القابل علل انه على تقدير كون الجسمية حين التجرد فاعلا لم يمكن التعدد الشخصي ايضا في الاشكال والهيئات
لعدم قابل يقبل التشخصات المتعددة لنوع واحد هذا خلف وانما وقع في شرح حكمة العين فساد كون الشكل
مقتضى الطبيعة الامتدادية لانها من لزوم كون شيء واحد فاعلا وقابلا فهو مطوى فيه كما سيأتيك بيانه
او ... لازم للجسمية وهو مح لما مر وعلى التقديرين يلزم مماثلة شكل الجزء والكل بل مقدارهما الاشتراكهما
في الطبيعة الامتدادية ولازمها ووجوب التساوي في المعلولات عند التساوي في العلل كما حقق في
محله والتالي اللازم وهو نفي الكلية والجزئية في الاجسام باطل فالملزوم مثله واعترض بان شكل الفلك مثلا
عندهم مقتضى طبيعته وجزء الفلك وكله يتساويان في الطبيعة البساطة فلو كان التساوي في المقتضى
يوجب التساوي في المقتضى يلزم تساوي شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك واجيب عنه بان الاثار
كما يختلف بحسب اختلاف الفاعل كذلك يختلف بحسب اختلاف القابل والفاعل في الاجسام البسيطة وان
كان قوة واحدة الا ان مادة الكل غير مادة الجزء بعد القسمة وقبل القسمة لا كلية ولا جزئية اصلا
فان قيل ان اختلاف الكل والجزء لو كان بحسب اختلاف مادتيهما كان اختلاف المادتين بحسب اختلاف
مواد اخر وهلم جرا قلنا الاشكال والصور تختلف بحسب اختلاف المادة واما المادة فهي انما تختلف بذاتها
كما ان التقدم والتاخر يعرضان للزمانيات بواسطة الزمان وللزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان اخر
فكذلك الكلية والجزئية انما تعرضان الماديات بواسطة المادة وللمادة بحسب نفسها لا باعتبار مادة
اخرى او بسبب امر عارض لها وهو ايضا مح والا لامكن زوال الذي به زوال ذلك الشكل بزوال الامر العارض
فامكن ان يتشكل بشكل اخر فيكون قابلة للانفصال وكل ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولى و
الصورة فتكون الصورة العارية عن الهيولى مقارنة لها هذا خلف وفيه نظر لان الاختلافات المقدارية

والشكلية قد تحصل في الجسم من غير ورود انفصال كالاشكال الشمعية المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة
من التدوير والتكعيب فالاولى ان لا يجعل لزوم المحل مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل علية و
على لزوم الانفعال اذ الاختلافات المقدارية والشكلية وان حصلت في الامتداد بدون الفصل والوصل
لكن لا يحصل الا بعد كونه متأتيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة كما
علمت سابقا في مسلك الانفعال من براهين اثبات الهيولى فيكون المفارق عن المادة مقارنا اياها هف
ولا يتوهم انه لو صح هذا لكفى ان يقال لو كانت متناهية لكانت متشكلة لكن الشكل لا يحصل الا بعد ان يكون
فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة هذا خلف فباقي المقدمات مستدركة لان ما هو من لوازم
المادة انما هو القبول بمعنى الانفعال التجددي والقوة التي لا تجتمع مع الفعلية كما سبق لا مطلق القبول و
الاتصاف فان لوازم الماهيات البسيطة قابلها وفاعلها شيء واحد ولا محذور فيه فان حيثيتي القبول والفعل
مطلقا لم يتم دليل على اختلافهما وكونهما مما يوجب اثنينية للذات الموصوفة بهما الا في القبول التجددي و
الفعل المقابل له وانما انحصرت الاقسام فيما ذكره المصنف لان لزوم الشكل للجسمية بعد فرض تجردها عن المحل
والامور التي تكتسب بالمحل لا يخلو اما ان يكون لنفس الجسمية او لغيرها وذلك الغير اما ان يكون امرا مفارقا عنها
سواء كان مباينا لها او غير مباين او يكون امرا غير مفارق عنها واعترض بعض المحشين للشرح القديم بانه
ان اريد بالجسمية الجسمية المطلقة فنختار ان العلة للتشكل امر عارض لها واللازم منه ليس الا امكان ان
تتشكل الطبيعة المطلقة بشكل آخر فيلزم امكان تركيبها من الهيولى والصورة ولا محذور فيه اذ ليس هذا خلاف
المفروض ولا يلزم منه امكان تشكل الصورة المجردة بشكل آخر لان العارض للطبيعة يجوز ان يكون عين
التشخص او داخلا فيه فلا يمكن زواله وان اراد بالجسمية الجسمية المخصوصة فنختار ان علة التشكل هي
الجسمية المخصوصة او لازمها ولا يلزم منه شيء من المحذورين اي اتفاق الاجسام في شكل واحد او امكان
تشكل بعد تشكل هذا خلاصة كلامه ويقرب منه ما افاده السيد المحقق من ان الشكل المطلق معلول للجسمية
المطلقة والشكل المخصوص معلول للجسمية المخصوصة ولا محذور فيه وتفصيله انه ان اريد بالشكل الشكل
المطلق نختار ان علة الجسمية المطلقة او لازمها واللازم منه اشتراك الاجسام في مطلق الشكل ولا استحالة
فيه انما المحال اشتراك الجميع في شكل مخصوص كالكروية مثلا وان اريد به الشكل المخصوص نختار ان علته الجسمية
المخصوصة المفروضة التجرد فلم يلزم الاشتراك ولا امكان الزوال اقول الكلام في تخصص الصورة المفروضة

المفروض

التجرد عن المادة بعينه كالكلام في تشكلها بلا فرق فان هذا بنية تلك الصورة اما النفس بجسمية المطلقة او لازمها فيلزم عدم تعددها او لامر عارض وهو يستدعي وجود المادة والحاصل ان اختلاف الاشخاص والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد تحقق المادة فالحق ان اللازم في الشق الذي فرض كون الجسمية علة انما هو شيء واحد هو نفي التعدد والتغاير في الاجسام لكن المصنف رتب عليه الانفاق في الشكل تعبيرا عن الشيء بلازمه للتوضيح والفاضلان المحشيان اسقطا اسم المادة عن الصورة المفروضة التجرد وحرما التلفظ به فولا دون ما يتفرع على معناه من اللواحق والغواشي فامعنا في ابداء احتمالات عايدة الى العوارض المادة

فصل فان الهيولى لا تتجرد عن الصورة يريد ان يثبت في هذا الفصل ملزومية الهيولى للصورة ليتم ما هو بصدده من اثبات التلازم بينهما فيقول لانها لو تجردت عن الصورة فاما ان تكون ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية فان الوضع يقول بالاشتراك على ثلثة معان احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية والثاني جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة اجزاءه بعضها الى بعض والثالث المقولة وهو هيئة معلولة للنسبتين نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبة بعض اجزائه الى غيره والمراد ههنا هو المعنى الاول كما لا يخفى او لا يكون لا سبيل الى كل واحد من القسمين فلا سبيل الى تجردها عن الصورة اما انه لا سبيل الى الاول فلانها حينئذ اما ان ينقسم او لا لا سبيل الى الثاني لان كل ما له وضع بالاستقلال وهذا انما يكون اذا كان جوهرا وقد مر بيان جوهرية الهيولى فهو منقسم بالفعل او بالقوة على ما مر في نفي الجزء الذي لا يتجزى ولا سبيل الى الاول لانها حينئذ اما ان تنقسم في جهة واحدة فقط فتكون خطا جوهريا بالعدم انقسامه الا في جهة واحدة واستقلاله او في جهتين فقط فتكون سطحا جوهريا بالعدم الا في جهتين واستقلاله او في جهات ثلث فتكون جسما الا تم ان كل ذات وضع منقسم في الجهات جسم ان كان المراد بذات الوضع في ترديد البرهان ما يكون مطلقا فان جميع الاعراض السارية في الاجسام والهيولى المجسمة منقسمة في الجهات وليست اجساما وان كان المراد بها ما هو بالذات فالترديد غير حاصر لجواز ان يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها ولا من قبل الصورة بل من شيء اخر ويمكن ان يجاب باختيار الشق الثاني ويقال لو كانت الهيولى ذات وضع بالغير لكان ذلك الغير ذا وضع بالذات فتكون اما جسمية او في جسمية ضرورة انه لو لم يكن ثمة ما له وضع في ذاته لم تكن الهيولى ذات وضع لا بالذات ولا بالغير فعلى تقدير انقسامها في الجهات كانت الهيولى مجسمة مع فرض تجردها هذا خلف فقد ظهر ان الهيولى على تقدير تجردها عن

الهيولى لا تتجرد عن الصورة

الجسمية كالا يكون ذا وضع بالذات لا تكون ذات وضع مطلقا او كل واحد منهما اى من كون الهيولى خطا
او سطحا او جوهرا فردا او كونها جسما باطل لانه لا يجوز ان تكون خطا جوهريا فلان وجود
الخط يبنى الاستقلال محال لانه اذا انتهى اليه طرفا السطحين سواء كانا مستقيمين او مستديرين نحو او حا
من الاستدارة فلا يخص الاتصال بقسم واحد من الخط الجوهرى فاما ان يحصل فى تلك الخط الجوهرى
تلاقيهما اى تلاقى ذينك الطرفين ولا يحصل لا جائز ان لا يحصل والا لزم تداخل الخطوط وهو محال لان كل
[illegible] ان مجموعهما اعظم من الواحد والتداخل [illegible] فهذا خلف يمكن ان يقال الحكم بامتناع التداخل
[illegible] عدم حصول التاليف فيما فرض فيه ذلك واما من جهة العظم والمقدار فلئلا يلزم عدم كون
[illegible] وكلاهما مستفهمهما اما الاول فلان الكلام فى وجود خط واحد مستقل على الانفراد
لا فى تاليف الجسم منه و[illegible] الثانى فلان الخط لا قدر ولا عظم له فى العرض ليلزم حين التداخل اذا فرض خطوط
متلاقية فى العرض مساواة الكل والجزء [illegible] وان [illegible] النقاط [illegible] وتداخل الخطوط والسطوح
العرضية فى [illegible] واما الحكم بامتناع تداخل الجوهر مطلقا فهو منقوض بتداخل
[illegible] والصورتين [illegible] ما قرره الشارح [illegible] فالاولى ان يخص الحكم بامتناع تداخل
[illegible] بالجوهر المتحيزة بالذات ويقال ان بديهة العقل شاهدة بان المتحيز بالذات يمتنع ان يتداخل فى مثله
[illegible] واحدا والا لجاز [illegible] الشخصين كزيد وعمرو شخصا واحدا اذ لا فرق عند
فى [illegible] فى [illegible] بخلاف تداخل [illegible] وتداخل سائر الجواهر فان
الامتياز بين المتداخلين فى بعض الصور بان [illegible] بعضها بنفس الهيئة الحقيقية لا يقال لو وقع التداخل
بين الخط الجوهرى وطرفى السطحين المنتهيين اليه لم يلزم الا تداخل جوهر وعرض ولا فساد فيه لانا نقول
الاطراف كما هو التحقيق ليست الا نهايات لا ذوات الاشياء واضعف النهايات فاذا فرض وقوع خط
بالذات
جوهرى بين جسمين فالتداخل هناك فى الجواهر المتحيزة وقد علمت بطلانه ولا جائز ان يحصل والا لانقسم
الخط فى الجهتين لان ما يلاقى منه احدهما غير ما يلاقى الاخر وهو محال كما مر فى ابطال الجزء واما انه لا
جائز ان تكون سطحا فلانها لو كانت سطحا فاذا انتهى اليه طرفا الجسمين فاما ان يحصل تلاقيهما او لا يحصل
وكل واحد منهما باطل على ما مر فى الخط واما انه لا يجوز ان تكون جسما فلانها لو كانت جسما لكانت مركبة
من الهيولى والصورة لما مر [illegible] ابطال الشق الاول من الترديد الاول [illegible] ان [illegible] الى الشق الثانى هنا

ويجوز فى المولى ان يخص [illegible] واما [illegible] ويمكن ارجاع قوله الحكم بامتناع تداخل الجواهر اليه ١٢

واما انه لا سبيل الى الثانى فلانها اذا كانت الهيولى مجردة عن الصورة غير ذات وضع مطلقا فاذا اقترنت بها الصورة الجسمية فلا يخ اما ان لا تصير ذات وضع وهو مح لان المركب من الهيولى والصورة جسم وكل جسم فى مكان فهو قابل للاشارة الحسية واما ان تصير ذات وضع فاما ان لا تحصل فى حيز اصلا او تحصل فى جميع الاحياز او تحصل فى بعض الاحياز دون بعض والاول والثانى محالان بالبديهة والثالث ايضا محال لان حصولها فى كل واحد من الاحياز ممكن لتساوى نسبتها الى جميع الاحياز والامكنة وكذلك الصورة لا تقتضى الاحياز مطلقا لا معينا فاذا كانت الهيولى متساوية النسبة الى جميع الاحياز فلو حصلت فى بعض الاحياز دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح لان المرجح اما الفاعل الخارج المفارق فهو لا يؤثر تاثيرا حادثا الا لاستعداد ولا استعداد لها لموضع معين فان نسبتها الى الكل سواء واما المخصصات السماوية من الحركات والاوضاع فانما تؤثر فيما له جهة او تعلق بذى وضع كالنفس الناطقة فانها وان كانت غير ذات وضع ومكان لكن لها علاقة مع ذى وضع وبتلك العلاقة تتاثر بالامور السماوية واسباب الحوادث والهيولى اذا كانت مجردة عن مناسبات الاوضاع الفلكية لا يخصصها حادث من الامور الطبيعية والفلكية الا بعد حصولها فى عالم الاجرام وتعين حيزها ومظهرها وكلامنا فى وجوب الحيز والمظهر فالهيولى لو تجردت عن الصورة ثم فرض تصورها بصورة لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال واعترض على بيان استحالة القسم الثانى بان امتناع لحوق الصورة الجسمية بالهيولى المجردة لا يدل على امتناع كونها غير ذات وضع لجواز ان تكون الهيولى المجردة عن الجسمية ... صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية ابدا واجيب عنه اما اولا فلانها بالنظر الى ذاتها ان لم تقبل الجسمية فتكون جوهرا معقولا بالفعل غير ذى قوة واستعداد فلم تكن شيئا ذى حقيقة الهيولى ليست الا القوة والاستعداد لحصول الحوادث من الصور والاعراض وان لم تكن كذلك بل يكون جوهرها جوهرا قابلا فلحوق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها لكن لحوق الصورة او اى حادث كان الهيولى يستلزم تجسمها المستلزم للمح ولا يقاس هذا باستلزام عدم العقل الاول عدم الواجب مع ان الاول ممكن والثانى محال لان استلزام عدم العقل عدم الواجب تعالى من حيث ان عدم العقل ممتنع بوجود الواجب تع واما بالنظر الى ذاته فعدمه لا يستلزم محالا اصلا والا لم يكن ممكنا بالذات وههنا كذلك فانها بالنظر الى ذاتها ممكنة التلبس بالصورة لكن يلزم من لحوق الصورة بعد فرض تجردها محال بالذات واما ثانيا فلان الكلام فى هيولى الاجسام هل هى فى اصل الابداع

بجسمية او مجردة ثم تجسمت ولهذا قال الشيخ في الشفاء في بحث تقدم الصورة على المادة في وجود واما انه هل
توجد هيولى بدون صورة فذلك بحث اخر لايهمهم فيما هم بصدده وفي هذا الوجه ضعف لجواز تجرد
الهيولى عن الصورتين بعد التلبس بهما او لحوق صورة نوعية بها لما تعرف من قبول التجسم ثانيا فالتخصيص
لهيولى الاجسام غير مجد واعترض ايضا بان المخصص لحصول الهيولى في حيز معين يجوز ان يكون بسبب
اقترانها بصورة نوعية مخصصة للاجسام باحيازها الطبيعية واجيب بان الصورة انما عينت مكانا كليا
للمتنوع بها من الاجسام فنسبتها الى جميع اجزاء ذلك المكان الكلي واحدة فلا تصلح مخصصا للهيولى بجزء معين
منها وقال الفاضل المبيبدي ولك ان تقول يجوز ان يقارن الهيولى صورة اخرى او حال من الاحوال
تعين لها بعض اجزاء المكان الكلي واقول فساده ظاهر لان المخصص للجسم بجزء معين من المكان الكلي
لواحد من الاجسام البسيطة لا يكون الا امرا حادثا يحتاج في حدوثه الى مخصص من الحركات والاوضاع
والكلام في الهيولى التي لحقها الصورة وهي مجردة عن تلك الامور ثم قال وايضا قد تكون الهيولى
المجردة هيولى عنصر كلي فلا حاجة في التخصيص الى غير الصورة النوعية وعبارات القوم لا تخصيص
لها في ذاتها بمقدار دون مقدار او بعنصر دون عنصر بل هي قابلة في ذاتها لكل حلية وصفة فيجوز
لها بحسب ذاتها ان يلحقها مع الصورة العنصرية مقدار ما لا يملأ المكان الكلي لذلك العنصر فيحتاج
الى مخصص اخر سوى النوعية ولما استشعر المصنف ورود معارضة على قولهم ان الهيولى المجردة لو لحقتها
الصورة لم يكن بد من ان تحصل في موضع معين مع تساوي نسبتها الى جميع المواضع وهو محال
وهي ان الجزء المائي اذا فسد الى الهواء حصل في بعض الامكنة الهوائية مع ان نسبته الى جميعها على السوية
اراد ان يشير اليها والى دفعها بقوله ولا يلزم الترجيح بلا مرجح على هذا التقدير بان يقال ان الماء اذا
انقلب هواء او على العكس صار المنقلب اليه في موضع من اجزاء المكان الكلي لما انقلب اليه مع تساوي
نسبته الى جميعها فالوجه في تخصيصه باحدها هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة
لان الوضع السابق يقتضي الوضع اللاحق فلا يكون ترجيحا بلا مرجح يعني ان الجزء المنقلب من الماء الى الهواء
مثلا له قبل الانقلاب وضع خاص مع بعض اجزاء الحيز المنقلب اليه اما المحاذاة له طبعا او قسرا اذا لم يكن
في الموضع الطبيعي للصورة المنقلب اليها واما الوقوع فيه قسرا اذا كان فيه فاستقر بعد الانقلاب
فيه طبعا فالوضع السابق يقتضي حصوله في ذلك الجزء المعين من حيز المنقلب اليه ولا يتصور مثل

ذلك

ذلك في الهيولى لمجردة اذا تجسمت **فصل** في اثبات الصورة النوعية ولما فرغ من اثبات الهيولى وتلازمها مع الصورة الجسمية شرع الآن في اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا فقال اعلم ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعية صورة اخرى غير الصورة الجسمية بها يصير ذلك النوع نوعا ولهذا سميت صورة نوعية منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل وتسمى طبيعة ايضا باعتبار كونها مبدء للحركة والسكون الذاتيين وقوة ايضا باعتبار تاثيرها في الغير وكذا الصورة الجنس به بالفعل نوعا مركبا وقبل الخوض في المقصود يجب ان يعلم ان المقتضي للآثار المختلفة المختصة كل منها بقسم من اقسام الاجسام الطبيعية لابد وان يكون امورا مختلفة غير خارجة عن ذات الجسم بل ... حاصل له في ذاته لانا نعلم بالضرورة ان العنصر الثقيل مثلا انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته لا بجبر قاسر خارج عن ذاته فلولا ان في ذاته شيئا يقتضي اختصاصه بحيزها المعين لما تحرك اليه بحسب الذات وهذا ظاهر جدا وهو لا ينافي القول بالفاعل المختار عند من لا يجوز الترجيح بلا مرجح فان نسبة البارى تعالى جل شانه الى جميع الاجسام لما كانت نسبة واحدة فجعل بعضها حارا وبعضها باردا وبعضها خفيفا وبعضها ثقيلا الى غير ذلك من اختلاف الآثار والخواص ... يستدل به على اثبات الصورة النوعية بل سائر القوى والكيفيات الغير المحسوسة عند من يجعل نفس ارادة البارى مرجحا للامور بلا استحقاق ... المقدرة الاتفاقية الجزافية ارتفع الاعتماد على المحسوسات ولا يبقى معها بحث ونظر ... ولا يامن الانسان ان يخلق فيه جزافا امور تمنع النظر وان يخلق فيه معنى يرى الشيء على خلاف ما هو عليه وهؤلاء في الدورة الاسلامية بازاء السوفسطائية في عصر الاقدمين وانما اثبتوا للبارى ارادة جزافية لبعض الاشياء كتفكيك بعض اجزاء الرحى واعادة المعدوم وغير ذلك من هوساتهم لصالح ادلتهم واحتجاجاتهم وقال بعض اهل الحق ان بظهور مثل هذه المذاهب انقطعت الحكمة عن وجه الارض واندرست العلوم القدسية واذا تمهد ما ذكرناه فنقول كل نوع من انواع الاجسام مختص بحيز معين يقتضيه ذلك النوع بحسب ذاته الحركة اليه عند خروجه عنه والسكون عند حصوله فيه فالمقتضي لاختصاص ذلك النوع بذلك الحيز اما الصورة الجسمية المشتركة بين الاجسام كلها او الهيولى او صورة اخرى والاول باطل لاستلزامه اشتراك جميع الاجسام في ذلك الحيز وكذلك الثاني لاستلزامه كون القابل فاعلا واشتراك العناصر في الحيز لاشتراكها في الهيولى

حيوية وربما اطلق اسم الطبيعة على كل قوة يصدر عنها فعلها بلا ارادة فيسمى النفس النباتية طبيعة

بحر العلوم

... آيد آن جسم را عنصرى گويند والافلاكى ودويم اختلاف (فهما باطلان) بساطت وتركيب است چه اگر جسم ... تمة حاشيه در صفحه مقابل است

باشد که صورت نوعيه آتش زايل شود وصورت نوعيه ديگر درو حاصل

اثبات الصورة النوعية

وهما باطلان فتعين الثالث والى هذا اشار بقوله لان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحياز دون بعض ليس لامر خارج عن الجسم ولا للهيولى كما قررنا فهو اما ان يكون الجسمية العامة او لصورة اخرى لا سبيل الى الاول والا لاشتركت الاجسام كلها فى ذلك الحيز المعين فتعين الثانى وهو المطلوب ومن التشكيكات فى هذا المقام ان استناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضى استناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور فى العنصريات الى اختلاف استعدادات فى مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفى الفلكيات الى اختلاف قوابلها فى الماهيات قيل فلم لا يجوز استناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصور واجيب عنه ببيان مغايرة الاعراض ومباديها من ان كون الجسم بحيث يستحق اينا غير حصوله فى ذلك الاين وكونه بحيث يقتضى برودة عند عدم القاسر غير برودته وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادى فان السبب المقتضى لسهولة تشكل الماء ولرده الى مكانه الطبيعى ووضعه الطبيعى باق عند جموده او اصعاده بالقسر او تكعبه ومنها ان كون تلك الصور مبادى الاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من ساير الابواب لا بان يصدر بعضها بتوسط البعض ينافى قولهم بعدم صدور الكثير عن الواحد وان اسندوها الى صور متعددة يبطل قولهم المادة الواحدة لا تتقوم بصورتين فى درجة واحدة والجواب ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد اذا كانت هناك جهات وشروط مختلفة وهذه الصور تفعل بحسب ذاتها وتنفعل بحسب المادة وتقتضى حفظ الاين بشرط الكون فى المكان الطبيعى والعود اليه بشرط الخروج عنه وعلى هذا السبيل ساير الاعراض واعلم ان اثبات ان فى كل نوع من انواع الاجسام صورة منوعة جوهرية لا يخلو من صعوبة فلا باس بان لو بسطنا فى الكلام ثم عينا ما هو الحق فى هذا المقام فيه خلاف بين اتباع المعلم الاول من المشائين ومنهم الشيخ الرئيس ومن فى طبقته وبين الاقدمين من اليونانيين كهرمس وحكماء الفرس والرواقيين ومن تابعهم كصاحب حكمة الاشراق فنقول ان للمشائين فى اثبات تلك الصور مناهج ثلثة الاول من جهة كونها مبادى للاثار المختلفة وهو الذى اورده المصنف هيهنا تقريره ان الاجسام تختلف بالاثار فتلك الاثار ليست واجبة لذاتها فلا بد ان يكون لها مباد فمباديها اما ان تكون هى الجسمية او الهيولى او امورا اخرى والاولان باطلان كما ذكر فهى امور مغايرة لهما فاما ان تكون مفارقة عن الاجسام وهو ايضا محال لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية فلا يختلف اثاره فى الاجسام واما ان تكون

غير مفارق

غير مفارقة عنها فهي اما ان تكون خارجة عن حقايق تلك الاجسام او داخلة والاول باطل لا غاذ الكلام
في تخصيصها فهي امور داخلية فتكون صورا لا اعراضا وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه الاول انا
لا نسلم ان نسبة المفارق الى ساير الاجسام على السواء لم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية ببعض الاجسام
دون بعض كيف وقد ذهب افلاطون ومن يحذو حذوه من المتالهين وحكماء الفرس كما قال الشيخ الالهي
صاحب الاشراق في كتبه كالمطارحات وحكمة الاشراق وغيرهما الى ان لكل نوع من الافلاك والكواكب
وبسايط العناصر ومركباتها ربا في عالم القدس وهو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو
الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في النبات عن قوة
بسيطة عديمة الشعور وفينا عن نفسنا والا لكان لنا شعور بها وهؤلاء يتعجبون ممن يقول ان الالوان
العجيبة في ريش من رياش الطواويس انما كان لاختلاف امزجة تلك الريشة من غير قانون مضبوط ورب
نوع حافظ بل هؤلاء ينسبون جميع انواع الاجسام وهيئاتها الى تلك الارباب ويقولون ان هذه الهيئات
المركبة العجيبة ظلال الاشراقات نورية ونسب معنوية في تلك الارباب النورية كما ان الهيئة البسيطة
لنوع كرائحة المسك ظل لهيئة نورية في رب طلسم نوعه قالوا وانجذاب الدهن الى النار لما تبين انه ليس
لضرورة عدم الخلاء على ما ذكر في موضعه ولا لجذب النار بخاصية لها فهو ايضا لتدبير يتعلق بصاحب النوع
للنار الحافظ للصنوبرية ولغيرها وهو الذي سماه الفرس اردي بهشت فان الفرس كانوا اشد مبالغة في
اثبات ارباب الطلسمات وهرمس واغاثاذيمون وان لم يذكروا الحجة على اثباتها بل ادعوا فيها المشاهدة الحقة
المتكررة المبتنية على رياضاتهم ومجاهداتهم وخلعهم ابدانهم واذا نقلوا امثال هذه فليس لنا ان نناظرهم كما
ان المشائين لا يناظرون بطليموس وابرخس حتى ان ارسطو عول على ارصاد بابل واذا اشتهر رصد شخص او
اشخاص معدودة من اصحاب الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية حتى تبعهم من تلا بعدهم وبنى عليه
علوما كالهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة في امور شاهدوها بابدانهم الروحانية
في خلواتهم ورياضاتهم بل هذا اولى وليس للمشائين دليل على حصر العقول في عشرة او عشرين
وبالجملة في السلسلة الطولية ولا يلزم ان ياخذ الافلاك في التركيب في اول ما ياخذ العقول في الترتيب
بل العقول كما بينه شيخ الاشراق يحصل منها مبلغ كثير على الترتيب الطولي ويحصل من تلك الطبقة
على نسب بينها طبقة اخرى عرضية تجري مجرى الفروع من الاجسام الفلكية والعنصرية من البسايط

والمركبات

اثبات الصورة النوعية

والمركبات الاشرف من الاشرف والاخس من الاخس و عدد التركيبين كثيرة كما في القران ولا يعلم جنود ربك الا هو قالوا وبين صاحب النوع النفس فان النفوس لا بد وان يتألم بتألم ابدانها وصاحب النوع لا يتألم بتألم نوعه والنفس علاقة ببدن واحد ولصاحب النوع عناية بجميع ابدان نوعه والنفس تحصل منها ومن البدن الذي تتصرف فيه حيوان واحد هو نوع واحد وصاحب الطلسم ليس كذلك ثم رب الطلسم للنوع اذا كان فياضا لذلك النوع فلا يكون محتاجا الى الاستكمال به بخلاف النفس فانها مفتقرة الى الاستكمال بالجسم وعلاقة الاجسام انما هي لنقص في جوهر النفوس تستكمل بالعلاقة ومن له رتبة الابداع للجسم لا بقهره علاقة ذلك الجسم وكمال المفارق المحض التشبه بعبدية الواجب بالذات فالعلاقة الجسمانية نقص والذي بنوع الجوهر ويحصل وجوده كيف ينحصر بعلاقة عرضية وكل هذا ظاهر لمن له ادنى حدس والتأنى سلمنا ان نسبة المفارق الى جميع الاجسام واحدة لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهيولياتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة الفائضة عليها واجيب عن هذين الاشكالين بانا نعلم بالضرورة ان تلك الآثار انما تصدر من الاجسام او من المفارق بواسطة مبدأ قريب مقارن لها فان انتقال الاجرام وكون من النار والترطيب من الماء الى غير ذلك فلو لم يكن في الاجسام الا الهيولى والصورة الجسمية لم تحصل تلك الآثار من الاجسام فلا بد ان يكون فيها امر مقارن يكون علة لتلك الآثار الاعتراض الثالث سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون تلك المبادي اعراضا اذ كل موجب اثر في الاجسام لا يلزم ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسري وغير القسري مبدأ للحركة وليس بصورة جوهرية والحرارة في الحديد المحماة مبدأ الحرق للجسم والحركة في بعض المواضع سبب للحرارة وليست بصورة جوهرية وهكذا في اشياء كثيرة لا يقال ليست هذه الاشياء اثار ربما ذكرتموه بل هي معدات والواهب غيرها الا انا نقول مثل هذا فيما سميتموه صورا وايضا قد برهن الشيخ الرئيس في بعض مؤلفاته على ان الطبيعة لا يجوز ان يكون مبدأ للاشياء المنسوبة اليها في موادها على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات والسكونات الطبيعية كما يقال ان طبيعة الحجر مثلا مبدأ لحركته الهابطة وطبيعة النار مبدأ لحركتها الصاعدة وهكذا ما يقال في الكيفيات الاخر مثل ما يقال ان طبيعة الماء مبدأ لبرودتها وطبيعة النار مبدأ لحرارتها وامثال ذلك حيث قال وذلك لان مصدر الفعل الجسماني قوامه ووجوده بالجسم ولا يجوز ان يصدر عنه فعل بلا مشاركة

وضع بينه وبين ما يصدر عنه فاذا كانت القوى المنطبعة في الاجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة اجسامها

بلا واسطة اجسامها

والطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر عنها فعل الا بواسطة جسمها والفعل الذي وساطة جسمها شرط في اتمامه انما يقع في اشياء خارجة عن الجسم لا في نفس الجسم وكيف يقع فعلها في الجسم وشرط كونها فاعلة كون جسمها واسطة ولا يمكن ان يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التي فيه وبين ذاته فاذا فعلها في اجسامها ع بل معنى قولنا ان الطبيعة هي مبدأ تلك الاشياء مثل الحركة والحرارة مثلا وغير ذلك هو ان الجسم المنطبع بتلك الطبيعة انما يستعد بحدوث الطبيعة فاذا تم استعداده لها افاضها واهب الصور عليها ما دام القدر حلت تلك الاثر الا انه لما كان وجود الطبيعة في الاجسام شرطا القبول ذلك الفيض قيل ان الطبيعة سبب او مبدأ لذلك وهكذا في غير هذا اذا تاملت وجدت بعض الهيئات والصفات مقدما وجوده على وجود البعض ووجوده شرطا لوجود المتاخر وكذلك نسبة النفس الى قواها هي بعينه نسبة الطبيعة الى ما نقلناه هذا كلامه فنقول لا يخفى ان هذا الكلام من الرئيس مما يؤيد ما نحن بصدده تاييدا عظيما فانه لما ثبت ان فاعل الحرارة في النار والبرودة في الماء ليس امرا مقارنا لتلك الاجسام فليجز مثل ذلك في الحرارة التي تحصل في غير النار والبرودة التي تحصل في غير الماء وكذلك سائر الاثار كالاحالة التي جوهر المغتذي والانماء والتوليد والتصوير وغير ذلك فما يسمونها صورا لم يثبت الا كونها من الشرائط والمعدات التي لا ينافي العرضية كالميل والحرارة والبرودة وامثالها والعجب ان القوى كالغاذية والمصورة عندهم اعراض مع انهم يسمونها فعالة وينسبون اليها افادة الصور فاذا كانت هذه المؤثرات القوية عندهم اعراضا فغيرها اولى بالعرضية المنهج الثاني من جهة كونها مقومة للمادة بيانه انا نعلم ضرورة ان في كل من الاجسام امرا غير الهيولى والجسمية مخصصا بذلك النوع يستحيل الانفكاك عنه فهو اما ان يكون عرضا او جوهرا والاول بط لكونه مقوما للمادة اذ كما لا يتصور وجود المادة معرى عن الجسمية كذلك لا يتصور وجودها بدون ان يتخصص نوعا من انواع الجسم فانا لا نقدر ان نتصور جسما لا يكون فلكا ولا عنصرا ولا حيوانا ولا نباتا ولا حجرا فلا يوجد الجسم المطلق الا بالمخصص فيتقوم وجود الجسم بذلك المخصص

فذلك الامر جوهر

والمقوم للجوهر جوهر فهو اما حال في المادة او محل لها والثاني بط بالوجدان ولانقلابه الى غيره مع بقاء المادة في الحالين كما في العناصر فيكون حالا والجوهر الحال يكون صورة وهو المط والاعتراض عليه من قبل الرواقيين بوجوه اما اولا فبان الاحتجاج على حاجة الجسم وافتقار المادة الى تلك المخصصات

اثبات الصور النوعية

بلزومها الجسم وعدم تصور خلوه عنها غير صحيح لان استحالة الخلو عنها لا يدل على جوهريتها وافتقار

المحل اليها اليس الجسم لا يخلو عن مقدار وشكل وتحيز مع اعترافكم بعرضيتها وليس لقائل ان يقول انها مع

تبدلها مع بقاء محلها فلا يكون جوهرا لوروده مثل ذلك في تبدل الصور على الهيولى مع بقائها بعينها

واما ما ذكرتم في افتقار المادة الى تلك الصور من عدم تصور خلوها عن الصور فلا يمكنكم دعوى

امتناع خلوها عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها فكذلك لا يتعرى الجسم عن شكل وبدله ومقدار وبدله

وغير ذلك ثم ان كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع في الاعيان الا بالمخصصات لو اوجب كون تلك

المخصصات مقومات لوجوده يوجب كون مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومميزاتها مشخصاتها

مقومات لوجودها مع ان التقويم والتحصيل ههنا اقوى واتم من هناك فكما سميتم مخصصات الجنس

صورا فلكم ان تسموا مقومات الانواع صورا فان قيل ان الماهية النوعية تامة الحصول قلنا مثل ذلك

في الجنسية فانها بالقياس الى افرادها مع قطع النظر عن اللواحق التي سميتموها صورا نوع حقيقي

تام الحصول والاحتياج في الوجود الى المخصصات مشترك الوقوع بين الجسمية والانسانية فهذا

لا يوجب تمامية احديهما وعدم تمامية الاخرى فان قيل مخصصات النوع تعرض عن اسباب خارجية

وامور اتفاقية ولا يتقوم بها حقيقة النوع قلنا ما فرضتموه صورا ايضا يلحق الاجسام او الهيولى لاسباب

باسباب خارجية واستعدادات كالمائية والهوائية وغيرها فانها قد تلحق الهيولى من جهة تلك

الاسباب وهي ليست مقومة لحقيقة حاملها والكلام في دعوى كونها مقومة لوجود حاملها دون

غيرها من الاعراض هو اول البحث انه بما ذا ثبت لكم تقويمها لوجود حاملها فان استدللتم بكونها مخصصة

للجسم المطلق فكذا يقال في مخصصات الانواع او ملزومها للاجسام فيجري الحكم في الاعراض اللازمة كما

سبق واما ثانيا فبان الجوهر على قاعدتكم هو الموجود لا في موضوع فنقول صور المركبات وقواها

موجودة في موضوع فتكون اعراضا وانما قال انها موجودة في موضوع اي محلها مستغن عنها لان

صور العناصر على رايكم كافية في تقويم المادة والامتزاج للعناصر وجود وصور العناصر باقية في

المركبات العنصرية بحالها على مذهب التحقيق وهي في موادها مستغنية عما يحل فيها فما فرضتموه صورا

هي اعراض فان قيل ان العناصر وان كانت مستغنية القوام عن صورة اخرى الا ان المجموع غير الافراد

والمجموع جوهر والصور مقومة لوجود المجموع فتكون جوهرا قلنا المجموع اذا نظرنا الى مفهومه من حيث

وهي اقصى مراتب التخصيص لعدم الاشتراك

فيها فكما يسند تخصيصات ... الطبيعة الجنسية

فلذلك يجب ان يسند تخصيصات الطبيعة الانسانية مقومات الطبيعة النوعية وصور شخصية فيلزم ان يكون في الهيولى صور ثلثة الجنسية والنوعية والشخصية وهو خلاف مذهبهم

قوله انه بما ذا اه ... حذف الجار ... اي بانه اه ... كانه ... طريق البحث ههنا ... اه

قوله فان استدللتم اه حاصله ان استدللتم بالمخصصية ... بمخصصات الانواع وان استدللتم باللزوم ... باللوازم ... معطوف على قوله بكونها اعلم

قوله واما ثانيا اه ... هذا ... لكونها مخصصة ... ان صور المركب اعراض ... السائط فافهم

قوله واما ثانيا اه حاصله ان تعريف الجوهر لا يصدق على الصور النوعية للمركبات فان كانت جوهرا فالتعريف غير جامع وان كانت اعراضا ... المركبات العنصرية كالانسان مثلا بلا صورة نوعية لانها جوهر ...

قوله وانما قال اه يعني ان الصورة النوعية ... كافية في تقويم مادته ... الصور النوعية يكون كافيا في تقويم مجموع المواد الموجودة في المركب لبقاء صور البسائط العنصرية في ضمن المركبة ايضا

وان لم يكن محسوسة لصغر الحجم ... تماس بعضها بعضا

قوله فان قيل اه يعني ان الصورة النوعية لكل عنصر وان كانت ... كافية في تقويم مادتها بالانفراد لكن المجموع ... المواد ...

هو المجموع وجدناه اشياء مع اجتماع وتلك الاشياء هي العناصر الباقية الصور والاجتماع عرض فصور المركبات ان كانت تقوم وجودا فليست مقومة للعناصر بل تقوم اجتماعها والاجتماع عرض ومقوم العرض يجوز ان يكون عرضا النهج الثالث من جهة كونها مقومة لهيات الاجسام تقريره ان الصور اذا تبدلت في الاجسام يتغير بتغيرها جواب ما هو بخلاف الاعراض اذ بتبدلها في الجواهر لا يتغير جواب ما هو فليست الصور اعراضا والايراد عليه بنابة عن القدماء ان من الاعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو فان الحديد قبل ان يحصل فيه هيئة السيف اذا سئل عنه بما هو حسن الجواب بانه حديد او بجذ الحديد ثم اذا حصلت فيه الهيئة السيفية فسئل عنه انه ما هو لا يجاب بانه حديد بل بانه سيف ولا يحصل فيه الا اعراض كالشكل والحدة وهكذا الطين اذا جعل لبنات وبنى بها بيت لا يجاب بانه طين بل بانه بيت ولم يحدث فيه الا اجتماع و هيئات هي اعراض فقد علم ان تبدل الحدود لا مدخل له في كون المتبدل به جوهرا او عرضا كيف و ليس رسم الجوهر ما يتبدل بتبدله جواب ما هو ورسم العرض ما لا يتبدل وكذا التفرقة بين المهيات الطبيعية كالحيوان والانسان وبين المهيات الاعتبارية كالسيف والسرير غير مفيد بان يقال الجوهر ما يتبدل بتبدله حدود المهيات الطبيعية الجوهرية والعرض ما لا يكون كذلك اذ ليس رسم الجوهر و العرض في شيء من المواضع بهما اللهم الا ان يجدد اصطلاح اخر في الجوهرية والعرضية فان الاصطلاح في الجوهر والعرض عندهم كان على الموجود لا في الموضوع وعلى الموجود في موضوع ويرجع الضابط في العرض الى استغناء المحل عنه وعدم تقومه به وفي الجوهر الصوري الى افتقار المحل وتقومه به وظاهر ان هذا التقوم تقوم الوجود لا تقوم المهية فان الحال الصوري لا يحتاج اليه المحل بحسب المهية اذ يعقل المحل دونه والمتقوم بشيء بحسب المهية لا يمكن تعقله بدون ذلك الشيء فافتقار المحل الى ما يحله من الصور في تقويم الوجود لا في تقويم المهية والحقيقة فيرجع الكلام الى المسلك السابق وقد علم ما فيه هذا غاية ما للذاب عن الاقدمين ان يبحث به مع اصحاب جوهرية الصور الطبيعية من المشائين واما الذي وضح لدي في هذا المبحث هو انه من الامور المقررة في مدارك المحققين من الحكماء انه لا يجوز ان تحصل حقيقة محصلة نوعية لها وحدة طبيعية كالبسائط الاسطقسية والمركبات الطبيعية من مقولتين مختلفتين نعم يمكن ذلك في المركبات الاعتبارية او الصناعية التي لها وحدة بمجرد الاجتماع والصناعة وقد قالوا ليس كل معنى يقترن بمعنى يوجب ان يحصل له ذاتا احدية واقعة تحت جنس والا لكان الانسان مع

قوله فيرجع الى المسلك السابق والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب (بياض)

اثبات الصورة النوعية

البياض نوعا ومع الفلاحر نوعا آخر فيكون الانسان جنسا ولهذا حكموا بان مفهومات المشتق كالابيض

والاسود لا حظ لها من التحصل النوعى لا لتبائها من ذات ما ومبدأ ونسبة لم يكن مجموعها من مقولة واحدة

وامتنعوا عن تجويز كون حقيقة واحدة مندرجة تحت مقولتين بالذات فان الانسان وان صدق

عليه حيوان طويل عالم قايم الى غير ذلك لكن لا يوجب هذا كونه مندرجا تحت مجموع الجوهر والكم والكيف

والوضع وغيرها اندراج نوع تحت جنسه بل انما هو واقع تحت واحد من تلك العوالى وهو الجوهر

بالذات دون الاخرى الا بالعرض فاذا علمت هذا فنقول لا شك ان لكل واحد من الجسم النارى و

الهوائى وغير ذلك حقيقة محصلة لها وحدة ما اذ ليست ماخوذة ملتئمة من الجزء الذى هو مشترك بين ساير الاجسام

ومن امر آخر مختص او لم يكن كالجسم مندرجا تحت مقولة الجوهر بل يكون من مقولة اخرى كالكيف فلا

لزم ان لا يكون مندرجا تحت مقولة الجوهر ولا تحت شئ من المقولات البواقى بل لا يكون له حقيقة

محصلة احدية ويكون كالحجر الموضوع بجنب الانسان والواقع خلاف ذلك بالاتفاق فيجب ان يكون

للنار جزء مختص جوهرى سوى الجسم على ما هو المقرر عندهم من ان الجنس والفصل فى الهيآت المركبة ماخوذان

من المادة والصورة الخارجيتين والاجزاء المحمولة انما تكون محفوظة الحقايق فى الذهن والخارج على

ما هو راى المحصلين الذاهبين الى انضباط الماهيات فى انحاء الوجودات وحصول الاشياء بانفسها

لا باشباحها فى الاذهان فاذا كان فصول الجواهر جواهر بالمعنى الذى مر ذكره وفصول انواع الاجسام

متحدة الحقيقة مع صورها الخارجية فلا محالة تكون تلك الصور جواهر وتركيب القياس على نظم الطبيعى

هكذا الصور الطبيعية فصول الجواهر وفصول الجواهر جواهر فالصور الطبيعية جواهر فاذا كان فى حقايق

الاجسام فصول ذاتية مختلفة هى الصور النوعية باعتبار فيجب ان تستند الآثار المختلفة المختصة بنوع

نوع من الاجسام الى تلك الصور نوعا من الاستناد وان كان لكل نوع منها ذو عناية من ملائكة الله

الروحانيين تقوم بكلاءة ذلك النوع باذن مبدع الكل جلت اسماؤه واذا كان لها تقويم المادة وتحصيل

الاجسام انواعا فلا يكون لها مبادى فى المواد بل يفيدها مفيد من خارج فان الاستعدادات واللااستعدادات

ليست طبايع محصلة تتقوم بها انواع الاجسام بل هى توابع لامور محصلة تخصص بها الجسم تخصيصا

اوليا وانما شانها الاعداد لا الافادة واختلاف تلك الصور فى الحقايق ترجع الى اختلاف حقايق مباديها

المفارقة لا الى اختلاف ذوات الهيوليات واختلاف استعداداتها فانها متفقة متشعبة الذات على الهيوليات

واسنده الیها کما سیظهر فی بحث کیفیة التلازم واختلاف الهیولیات واختلاف استعداداتها انما یصلح لاختلاف التشخصات وانحاء الحصولات لا الحقایق بانفسها بل الحق ان مفید جمیع الحقایق هو الباری المتعالی وفق علمه بالنظام الاتم والجواهر العقلیة والمفارقات الروحانیة روابط فیضه ووسایط جوده کما ذهب الیه الفلاسفة کافة واعلم ان الصورة الجرمیة التی هی الاتصال القابل للابعاد الثلاثة مقومة لحقیقة الجسم بما هو جسم ومقومة لوجود الهیولی کما سیاتی فی البحث عن کیفیة التلازم والصورة الطبیعیة مقومة لحقایق الانواع الجسمانیة ومقومة لوجود الجسم بما هو جسم ولما عقلت الهیولی لا بالصورة الجرمیة والجسم لا بالصور الطبیعیة فلیست الجرمیة مقومة لحقیقة الهیولی ولا الطبیعیة مقومة لحقیقة الجسم فکل من الصورتین حیثیة تقییدیة لشیء وتعلیلیة لاخر کالفصل بالقیاس الی النوع وحصة من الجنس والتشخص بالقیاس الی الشخص وحصة من النوع ولما کانت الصورة الجرمیة تتبدل بتبدل الصور الطبیعیة کما صرح به الشیخ الرئیس فی التعلیقات وغیرها من ان کل صورة تحدث من الصور الطبیعیة یحصل معها مقدار آخر وامتدادات اخری فیحصل معها اتصال آخر فلا ینبغی لاحد ان یقول ان الصور الطبیعیة تقوم وجود الجسم علی سبیل البدل کالهیولی بالقیاس الی الصور الامتدادیة فان الجسم جزء عقلا الاتصال القابل لفرض الابعاد الثلثة واذا تبدل الاتصال الصوری بتبدل الصورة الطبیعیة یتبدل الجسم ایضا فیحدث مع کل صورة طبیعیة جسم آخر فلیس الجسم کالهیولی التی تبقی نفسها وتقبل حدودا مختلفة تقومها علی سبیل البدل والسر فی هذا ان کل حال عرضا کان او صورة یحتاج فی تشخصه الی محله والفرق بان الصورة بحقیقتها تقوم وجود محلها الذی هو المادة والموضوع یقوم حقیقة العرض کما یقوم تشخصه وحیث کان الجسمیة نوعا واحدا محفوظة الحقیقة فی مراتب حدود والامتدادات ومقادیرها المختلفة صغرا وکبرا فالهیولی تحفظ شخصیتها بانحفاظ نوعیة الصورة الاتصالیة بخلاف الجسم بالقیاس الی الصور الطبیعیة المختلفة الانواع ومن ههنا حکموا بان الشجر اذا قطع والحیوان اذا مات فقد عدم الجسم الذی کان موجودا مع النفس وحدث جسم آخر وهذا ایضا موضع الخلاف بین الفریقین بل هذا الخلاف یتفرع علی الخلاف بین جوهریة الصورة وعرضیتها ولقد اشبعنا فی الکلام من الجانبین لیحیط الناظر باطراف المقام وقد بقی بعد خبایا فی الزوایا والله الهادی الی الصواب وبه الاعتصام فی کل باب واعلم ان ایراد بحث الصورة النوعیة فی اثناء مباحث التلازم اشارة الی ان التلازم مع الهیولی وکذا کیفیة

لا يختص بالصورة الجسمية بل متناول للصورتين فان الهيولى لا توجد بدون الصورة الجسمية وهي لا توجد بدون الصورة النوعية وكذا النوعية لا توجد بدون الجسمية التي لا توجد بدون الهيولى فالهيولى مع الصورتين متلازمة والكيفية كالكيفية كما سيظهر انشاء الله تعالى

هداية تزول بها وهم واشتباه وقع لاحد في كيفية التلازم الثابت بين الهيولى والصورة اذ الوهم والاشتباه نوع ضلال فعبر المص عن ازالته بالهداية كما هو عادته في هذا المختصر ولنقدم ههنا ما يتوقف عليه تلخيص الكلام في المط وهو ان التلازم عند التحقيق انما يقتضيه علة موجبة بكون التلازم بينها وبين معلوليها او بين معلولين لها لا على اي وجه كان بل بايقاع تلك العلة ارتباطا ما افتقاريا بينهما على وجه من الوجوه البتة اذ لو لم يكن كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ويمكن فرض انفراد احدهما عن الاخر وما نظنه الجمهور من امر المتضايفين اللذين بينهما تلازم بحسب الماهية انه بلا تحقق افتقار بينهما باطل لما تحقق بان فيما افتقار كل منهما الى معروض الاخر واما المشهور بان فيما افتقار بعض كل منهما وهو اضافته الى بعض الاخر وهو ذاته وعلى هذا القبيل تلازم العقود وتعاكس القضايا وتقاوم اللبنتين المتخيلتين ليس من باب التلازم بل من باب تدافع الاثقال المتساوية الميول لجوانب الارض الى مركز الكل ولو عد من التلازم فانما هو في حفظ الوضع لا في الوجود وكل منهما يحتاج في ذلك الى ذات الاخرى واما المعان بحسب المعلولية فليس يصح ان يستندا في درجة واحدة الى علة واحدة حقة بل يجب انتهاؤهما الى علة موجبة احدية الذات متكثرة الحيثية الاعتبارية وكل واحد منهما يستند اليها من حيثية تصدر عنها بتلك الحيثية فكل منهما يستلزم العلة بجهة والعلة تستلزم الاخر بجهة اخرى ولهذا لا يتحقق التلازم بين المعين لعدم تكرر الوسط اذا تمهد هذا فنقول في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة اعلم ان الهيولى ليست علة موجبة للصورة لانها القابل المحض كما سبق منا القول فيه والقابل من حيث انه قابل لا يكون منه فعلية التحصل ولانها لا تكون موجودة قبل وجود الصورة لا قبلية زمانية ولا قبلية ذاتية والا لتقدمت الهيولى المتشخصة في الوجود بالذات على الصورة واللازم باطل لان الصورة سبب لوجود الهيولى فيلزم الدور

والعلة الفاعلية للشيء يجب ان تكون موجودة قبله قبلية ذاتية والصورة ايضا ليست علة للهيولى سواء كانت علة مطلقة او التزاو واسطة والالة بتوسط الفاعل في منفعله القريب والواسطة هي معلول يقاس الى طرفيه احدهما معلول مطلق والاخر علة بعيدة والواسطة معلول قريب لاحدهما وعلة قريبة

للاخر لان الصورة انما يجب وجودها مع الشكل او بالشكل فانها تحتاج في تشخصها الى التناهي والشكل والاستدلال على تأخر الشكل عن الصورة بتأخره عن الحدود المتأخرة عن المقدار المتأخر عن الجسم غير صحيح لانه انما يفيد تأخره عن جهة الصورة لا عن شخصيتها او لا يدعى عدم تأخره عن الصورة الشخصية ولا يبعد احتياج الشيء في تشخصه الى ما يتأخر عن جهته كالجسم الى الاين والوضع المتأخرين عنه واعترض بعضهم بان احتياج الجسمية في تشخصها الى التناهي والتشكل وامثالها غير ظاهر لان الجزئي منهما متغير مع بقاء تشخص الصورة كالشمعة المتشكلة باشكال مختلفة وانضمام الكلي الى الكلي لا يفيد التشخص والجواب ان الاعراض المشخصة المادية كالوضع والاين وغيرهما متممات بالمشخصات اما لانها يحصل بها امتياز الجسم عن سائر الاجسام او لانها لوازم وامارات للتشخص بمعنى امتناع الحمل على كثيرين وربما تعد من مقومات الهوية الشخصية ومن متممات علة التشخص لنوع ما وشيء مما ذكرناه لا ينافي الكلية فالجسم يحتاج لا في كونه جسما بل في كونه متشخصا الى الاين مثلا لا من حيث هو اين بعينه بل من حيث هو اين ما ويحتاج الاين بما هو اين ما الى الجسم بما هو جسم ما وبما هو اين بعينه اليه بما هو جسم بعينه وكذلك الحال في سائر الاعراض التي يقال لها المشخصات والشكل لا يوجد قبل الهيولى كما مر بل اما معها او متأخرا عنها فلو كانت الصورة علة لوجود الهيولى لكانت متقدمة على الهيولى بالذات والهيولى متقدمة على الشكل بالذات فكانت الصورة متقدمة على الشكل بالذات لان المتقدم على المتقدم على الشيء والمتقدم على ما مع الشيء متقدم عليه سواء كان بحسب الزمان او بحسب العلية اما ما مع المتقدم على الشيء بحسب العلية فلا يتقدم على ذلك الشيء والوجه في ذلك ان المعية في الوجود بحسب الذات انما يتحقق بين معلولي علة واحدة والعلة المتقدمة على احدهما متقدمة على الاخر ايضا لاشتراكهما في كونهما معلولا لها متأخرا عنها واما المعلول المتأخر عن احدهما بالذات فلا يتأخر عن الاخر كذلك لعدم كونه معلولا لهما وبهذا يندفع التدافع بين كلامي الحكماء حيث حكموا بان الفلك الحاوي لو كان متقدما على الفلك المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم حكموا بان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك غير متقدم على الفلك المحوي لا يحمل المعية تارة على علاقة المتلازمين بالطبع وتارة على المصاحبة الاتفاقية كما وقع لافضل المحققين في شرح الاشارات ولما ثبت التلازم بين الهيولى والصورة ومن البين ان العلاقة بينهما ليست علاقة التضايف لامكان تعقل كل واحدة منهما بدون الاخرى فلا بد من عرض

لهما علاقة التضايف من جهة كونهما شيئين مستعدا ومستعدا له ولكن النظر فى تلازم ذاتيهما فلا بد هناك من علة واذ قد ثبت ان شيئا منهما ليست علة للاخرى فهما معلولا علة واحدة موجبة لهما تحقيقا لمعنى التلازم فاذن وجود كل منهما عن سبب واحد منفصل مفارق عن الاجسام وتوابعها وذلك السبب الواحد اما ان يقيم كل واحدة منهما بالاخرى على الوجه الدائر وهو معلوم الاستحالة او مع الاخرى فلا يخلو اما ان يكون كل واحدة منهما بحسب نفس ذاتها متعلقة بنفس ذات الاخرى تعلقا افتقاريا فيرجع الى الوجه الدائر او ليس هناك تعلق الافتقار من جانب فينقلب التلازم بالطبع الى التصاحب الاتفاقى كما علمت او يكون التعلق الافتقارى من الجنبتين فى الوجود لكن لا لكل من الذاتين بنفس ذات الاخرى بل لعروضهما فيكونان عرضين متباينى المعروض كالابوة والبنوة او من الجنبتين ولكل من الذاتين بنفس ذات الاخرى ولكن لا فى اصل الوجود بل فى وصف اخر كاللبنتين المتحاذيتين فيكون على تفارق فى الوجود وارتباط فى ذلك الوصف فينفسخ فرض التلازم بينهما بحسب الوجود هف فقد علم ان بعد فرض المقيم لكل منهما لا يمكنك ان تدير الافتقار من الجنبتين ولا ان ترفع الافتقار منهما جميعا وتقول ليس احدهما بان تقام بها الاخرى اولى من الاخرى بعكسه فقد تعين ان احدهما بخصوصها متعينة لان تقام بها الاخرى قلنا ان نظرنا انهما كذلك وانه علية تكون لها حينئذ واذ ليست للهيولى الا قوة القبول وليست لها جهتان ليؤثر ويتاثر والقابل من حيث هو قابل لا يكون موجبا لوجود المقبول لان علاقة الاستعداد دائما تكون بحسبها الجواز والقوة لا الوجوب والفعلية فالهيولى ليست علة موجبة للتلازم ولا شريكة لها فقد تعينت الصورة للعلية واذ ليست لتامة وواسطة مطلقة فتكون جزءا من العلة التامة للهيولى غير الفاعل قريبا او بعيدا وغير الالة المطلقة لكن لا بتشخصيتها لاحتياجها الى الهيولى فى لوازم شخصيتها من التناهى والتشكل بل بحقيقتها النوعية فقد علم ان الهيولى مفتقرة فى وجودها الى طبيعة الصورة لتكون شريكة لعلتها الفاعلية والصورة مفتقرة الى الهيولى لا فى وجودها بل فى امور خارجة عنها لازمة لوجودها والى هذا اشار بقوله وليست الهيولى غنية من كل الوجوه عن الصورة لما بينا انها لا تتقوم بالفعل بدون الصورة وليست الصورة ايضا غنية عن الهيولى من كل الوجوه لما بينا انها لا توجد بدون الشكل المفتقرة الى الهيولى فالهيولى تفتقر

الى ماهية الصورة دون شخصيتها فى وجودها وبقائها واذ قد علمت ان الصورة شريكة لعلة فاعلية للهيولى فلابد ههنا من سبب اصل هو موجود ثابت دايم الوجود مفارق الذات عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والابعاد بعض المفاسد ومن معين هو ماهية الصورة التى يتحصل وجودها عن السبب الاصل وتحفظ تلك الماهية فى عالم الاسطقسات بتعقيب الصور منه وتستبقى الهيولى بالسبب الاصل وبالصورة من حيث هى صورة فباجتماعهما تحصل العلة التامة القريبة المستمرة الوجود والصورة العاقبة شريكة للسبب الاصل فى اقامة الهيولى بما يماثل الزايلة فانها صورة وبما يخالفها من التنوعات تجعل المادة جوهرا بالفعل غير الذى كان بالسابقة وقد يقال كيف تكون طبيعة عامة هى الصورة المطلقة مبدا للذات الشخصية هى الهيولى وقد تبين فى موضع ان الواحد بالعموم لا يكون علة للواحد بالعدد فيجاب بان ذلك غير مستبين الفساد فى الشرايط والروابط فان العقل وان استوحش عن تجويز كون المعلول اقوى تحصلا من علته الفاعلية لكن لا يمنع ذلك فى الشرايط والمتممات وغيرها فيجوز ان يكون الواحد بالعموم المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد يكون علة للواحد بالعدد على ان ذلك لا يخرج العلة التامة عن الوحدة العددية ولقد شبهت الحكماء المعقب القدسى واستحفاظه الهيولى الشخصية بالصور المترادفة المستمرة وحدة عمومها بمن يمسك سقفا معينا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها والحال فى عالم الطبيعة الخامسة كالحال فى عالم الطبايع الاربع فان الصورة اللازمة هناك تعين العقل الواهب للهيولى باذن مبدع الكل بما هى صورة مطلقة لا من حيث هى متشخصة وان كانت التشخصية لاحتياجها الى المادة فى غواشيها من المقدار والشكل ولذا قال والصورة تفتقر الى الهيولى فى تشكلها اعلم ان الصورة وان كانت اقدم ذاتا من الهيولى كما علمت لكن اعتبار التشخصية توجب تكرر التعلق من الجانبين لا على وجه الدور بان يكون تشخص الهيولى بعين ذات الصورة لا بشخصيتها وتشخص الصورة انما هو بالهيولى الشخصية لا بالهيولى بما هى هيولى اذ لا تعقل هذية الحال بدون هذية المحل والا لصح بقاء الحال مع تبدل المحل بل هذه مشاكلة الهيولى بالنسبة الى الصورة فان قيل اذا عدمت الهيولى تنعدم الصورة فصدق ان كل واحدة منهما يرتفع برفع الاخرى فلا حقية لاحدهما فى تقويم الاخرى من الاخرى وبعكسه قلنا بمعنى انه لا يرتفع الهيولى الا وقد سبقه ارتفاع الصورة كما ان اليد اذا لم تحرك المفتاح فليس عدم حركة المفتاح علة لبطلان حركة اليد بل الامر بالعكس

قوله فى عالم الطبايع الاربع اى عالم البسائط العنصرية ان تبطل ومركباتها عادة

ان تبطل حركة المفتاح اولاً وقد بطلت حركة اليد اولاً وهكذا الحال في جميع العلل والمعلولات نعم التلازم
الجانبين
المتكرر من الجنبتين بين العلة التامة ومتممها الاخير وبين المعلول في الرفع والوجود انما يكون بحسب
الزمان لا بحسب الذات اذ العلة متقدمة رفعا ووجودا بالمعية والسبق والمعلول باللازمية و
اللحوق وان كانا في درجة واحدة بحسب الزمان انتفاء وتحققا والله اعلم بالصواب

فصل

في المكان لما فرغ عن تحقيق مهية الجسم الطبيعي الذي هو موضوع هذا العلم اراد ان يشرع فيما هو
المقصود في هذا الفن اعني البحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي فبدأ بما هو الاشهر منها وهو
وقوعه في هذا المكان فحقق اولا مهية المكان في هذا الفصل واثبت انيته بعد ذلك في الفصل الثاني
لهذا الفصل ونحن نريد ان نبين اولا كيفية وقوع النزاع بين العقلاء في تحقيق مهية المكان فنقول الامر
المسمى بالمكان اما ان يكون جزء من الجسم او لا يكون فان كان جزء منه فاما ان يكون هيولاه او صورته و
ان لم يكن جزء ولا شك انه يجب ان يكون مساويا له فلا يخلو اما ان يكون عبارة عن بعد يساوي اقطاره اقطار
المتمكن فيه واما ان يكون عبارة عن سطح من جسم يلاقيه وان كان بعدا فهو اما ان يكون موجودا او موهوما
فهذه خمسة احتمالات وقد ذهب الى كل منها ذاهب ولما كان الاشكال في مهية المكان في انه اي انه بعد او سطح
خصصهما بالذكر فقال وهو اما الخلاء اي البعد المجرد عن المادة سواء كان فارغا عنه او مشغولا او
السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي اعلم انه لما كان للمكان امارات
اربع فصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا وهي نسبة الجسم اليه بلفظة في او ما في معناه
وصحة انتقال الجسم منه لذاته واستحالة حصول جسمين في واحد منه واختلافه بالجهات فنقول
لا يجوز ان يكون المكان امرا غير منقسم ولا ان يكون منقسما في جهة واحدة فقط لاستحالة حصول الجسم
في النقطة او الخط فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا ولا يجوز
ان يكون حالا في المتمكن لعدم صحة انتقال الجسم من سطحه مع بقائه بحاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون
مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن ما اليه فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهذا هو مذهب جمهور الحكماء كالمعلم الاول والشيخين
ومن تابعهم وعلى الثاني يكون المكان بعدا منطبقا على البعد الذي في الجسم فهو اما ان يكون امرا موجودا
او موهوما اما الاول فهو مذهب افلاطون واتباعه القائلين بان المكان هو البعد الموجود المجرد

عن المادة

بعض قال القوشجي في شرح التجريد القائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بان المكان هو البعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله والباقون منهم مع القائلين بالبعد المجرد الموهوم على جوازه ١٢

ومن المذاهب ماذكره شارح حكمة العين من انه السطح مطلقا سواء كان حاويا او محويا ليستقيم تعدد الجهات وهذا القائل لم يجوز ان يكون لجسم مكانان في جهة واحدة وانه في جهتين كما في غير الفلك الاطلس من الافلاك في زعمه ورد عليه بان من امارات المكان ان ينسب اليه الجسم بلفظة في ولا شك ان الجسم لا ينسب الى المحوي بلفظة في بل الى الحاوي ومنها ماذكره في المواقف وهو انه الصورة الجسمية منه قدس سره

قوله اثبت انيته اه اي اثبت وجوده في نفس الامر وفيه ان المذكور في الفصل الآتي انما هو ثبوت المكان بل الحيز للجسم لا وجود المكان في نفسه الا ان يقال انه يستلزم وجوده في نفسه وانه لم يتعرض له لانه من مباحث الحكمة الالهية دون الطبيعية عماد ١٢

قوله على الاول يكون المكان اه وذلك لان المراد من المنقسم في الجهتين ما هو بالذات فان المنقسم بالعرض قد انطبق مكانية ولظهوره لم يلتفت اليه الشارح ثم المراد بلفظة في او ما في معناه في افادة الاحتواء دون الظرفية العرفية فلم يخرج الخط بهذا القيد فانه يقال في العرف ان النقطة او الخط في السطح سواء اريد بالاول الحيز والمكان او منطبقها واما الاحتواء فانما يعتبر فيه الشمول من جميع الجهات ولم يخرج بهذه الامارة اللازمة النقطة والخط كما ذكره الشارح ومن تقيد ها بالقوة

عن المادة من شانه ان ينفذ فيه الابعاد الجسمانية ويسمونه البعد المفطور واما الثانى فهو مذهب المتكلمين القائلين بان لكل جسم فراغا موهوما مواضعا للجسم فى المقدار والتناهى يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم ولما كان مذهب الشائين هو المختار عند المص اراد ان يشير فى هذا الفصل فقال بعد ما ردده بين البعد والسطح بحسب الحصر الاستقرائى حيث لا يتصور شئ سواهما يوجد له امارات المكان والاول اى البعد مفطورا كان او موهوما باطل فتعين الثانى وهو السطح المذكور وانما قلنا انه باطل لانه اى المكان لو كان خلاء فاما ان يكون لا شيئا محضا او بعدا موجودا مجردا عن المادة لكن كل من شقى التالى باطل فكذا المقدم اما انه لا سبيل الى الشق الاول من التالى لانه يكون خلاء اقل من خلاء ملأن الخلاء بين الجدارين اقل من الخلاء بين المدينتين وما يقبل الزيادة والنقصان فيكون مقدارا او ذا مقدار واستحال ان يكون لا شيئا محضا الا ان امتناع الصفة يوجب امتناع الموصوف الماخوذ مع تلك الصفة فامتنع الخلاء بمعنى اللاشئ المحض فبطل مذهب المتكلمين ولما انه لا سبيل الى الشق الثانى منه اى كون الخلاء بمعنى البعد المفطور فهو لانه لو وجد البعد مجردا عن الهيولى لكان لذاته غنيا عن المحل والا لم يتجرد عنه لان الحلول وعدم الحلول ليسا من الامور التى تعرض للاشياء لامر خارج عنها كما يحكم به الحدس الصحيح واذا كان البعد المكانى لذاته غنيا عن المحل فاستحال افتقاره بيه وحلوله فيه هذا خلف لان البعد المادى حال فى الاجسام وهذا انما يتم اذا ثبت كون البعد حقيقة نوعية ولم يبرهن عليه بعد قيل لو كان البعد المجرد موجودا لكان متناهيا لوجوب تناهى الابعاد فيلزمه شكل فى الوجود وهو لا يمكن ان يحصل للامتداد الا بعد كونه متاتيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التى هى من لواحق المادة والمقدر خلافه اقول فيه بحث لا لما ذكره شارح حكمة العين من ان فى كون الانفعال كان من لواحق المادة نظر لان الثابت بالدليل هو ان الانفعال المخصوص الذى يكون بالانفصال الانفكاكى من لواحق المادة لا غير والجسم قد يختلف اشكاله من غير انفصال كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكيلات المختلفة لان ما ذكره ليس بصواب كما سيظهر لك وجهه وكانه انحصر بطرق اثبات الهيولى عنده فى مسلك الانفصال والاتصال بل لانا نقول الانفعال المستدعى للمادة كما مر مرارا عبارة عن قبول الشئ حالة مسبوقة بقوة استعدادية تبطل تلك القوة بطريان تلك الحالة وبالجملة العوارض المفارقة مما يحوج حصولها فى كل شئ الى كون ذلك الشئ ذا مادة بخلاف اللوازم والاشكال المفارقات

ايضا ذوات سواد من جهة اتصافها بالعلوم وغيرها اذا تقرر هذا فنقول كون البعد متشكلا اينا في تجرده الا اذا كان شكل من العوارض التي يمكن تجددها او زوالها وهو تم ومن الدلايل التي اقيمت على نفي كون المكان بعدا موجودا كما هو مذهب افلاطون انه لو كان بعد المكان له خاصية الكمية اي الاتصال وقبول القسمة الوهمية فهذه الخاصية اما ان يكون له لذاته او لامر حال فيه او محل له فعلى الاخيرين يلزم كونه مادة للمقدار او كونه مقدارا ذا مادة وكلاهما خلاف الفرض تجرده عن المادة وعلى الاول يلزم ان لا يقبل الانفصال اصلا لا لذاته ولا لغيره اما الاول فلان المتصل بذاته لا يقبل الانفصال ما دام ذاته موجودة واما الثاني فلتجرده عما يقبل الانفصال لذاته وهو المادة وقد ثبت ان كل متصل يقبل الانقسام هف هذا تلخيص ما ذكره الشيخ في الشفاء وليس لقائل ان يقول القول بان ما لا مادة له لا يقبل الانقسام غير مسلم عند اصحاب هذا الراي لان الجسم يقبل الانفصال ولا مادة له عندهم لانا نقول قد سلف منا ان الجوهر القابل للانفصال وساير الحوادث مسلم الثبوت عند الجميع سواء كان ذلك القابل نفس الجسم او جزءه ولان نقول لا نم ان المتصل بذاته لا يقبل الانفصال اذ الجسم عند بعضهم محض المتصل بذاته القابل للانفصال لانا نقول مع قطع النظر عن صحة ذلك المذهب وفساده يلزم كون الخلا ملاء بواسطة كونه قابلا للانفصالات والحوادث من الفصل والوصل والتناهي والتشكل ومنها انه لو كان بعدا يلزم تداخل الاجسام والاعتذار بكون احد المتداخلين غير مادي غير صحيح لا لان القايلين بالبعد ينكرون المادة راسا كما وقع لبعض الاعلام بل لما اقول له وهو ان امتناع تداخل الجسمين اما ان يكون للتمانع بين المادتين من الجسمين او بين البعدين او بين البعد والمادة او بين كل واحد منهما مع كل واحد منهما اما التمانع بين المادتين فهو اما لذاتيهما او لتمانع البعدين فان كان الثاني فيكون البعدان هما المتمانعين عن التداخل لا ذاتا المادتان وان كان الاول فذلك باطل لان الجسمين المنفصلين اذا اتصلا تصير مادتاهما واحدة واما التمانع بين ذات المادة والبعد فهو ايضا محال لان المادة ذاتها تلاقي البعد وتتقدر به وتسري معه في كله وان مانعت بعدها فالمانع هو بعدها لا نفسها فاذا لم يكن الامتناع في تداخل الجسمين من جهة المادتين ولا من جهة المادة والبعد فقد كان من جهة البعدين فقد علم ان طبايع الابعاد تابى عن التداخل وتوجب المقاومة والتنحي وايضا يلزم على تقدير كون المكان بعدا تشابه الامكنة فلا يتصور كون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وكون الاخر

للآخر وايضا يلزم من امكان انقضاء في ذاته بالحركة الاينية ترتب الامكنة الغير المتناهية فيمن امتناعه لها امتناع الجسم لها لانه ملزوم للبعد المنافي للحركة وملزوم منافي الشيء مناف لذلك الشيء وهذا هو ايضا يتوقف على ان البعد جهة نوعية وايضا يلزم سكون المتحرك اذا فرضت نملة متحركة على محيط دائرة من الرحى حركة مساوية لحركة الرحى على خلاف جهتها وهذا معارض بالحوت المتحرك في الماء على ما سيجيء واعترض اصحاب الخلاء على القائلين بسطحية المكان بوجوه منها تضاد الاحكام لحركة الساكن وسكون المتحرك لانه يلزم ان يكون الطير الواقف في الريح الهابة متحركا لتبدل الامكنة وان يكون المحفوف بالكرباس والمحمول في الصندوق منتقلين من بلد الى بلد ساكنا وكذا الحوت المتحرك في الماء حركة مساوية لحركته جهة وسرعة لعدم تبدل امكنتها ومنها ما اورد الحكيم ابن الهيثم من بقاء المكان مع نقصان المتمكن بل زيادة المكان مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن مع زيادة المكان فظهر الاول في الزق المملو ماء او هواء اذا نقص منه شيء مما فيه والثاني في الجسم المثقوب والثاني في الشمعة المدورة مرة والمبسوطة اخرى لكن المساواة بين المكان والمتمكن لازمة ومنها عدم عموم الامكنة مع حكمهم بان لكل جسم مكانا ومنها عدم وجود ما هو المطلوب الطبيعي للاجسام الى غير ذلك ولها وجوه من الاجوبة المشهورة المسطورة في الكتب من اراد الاطلاع عليها وعلى سائر الادلة والمباحثات المذكورة في هذا الباب بين اصحاب هذين المذهبين فليراجع الكتب المبسوطة ولكثرة الايرادات على كل من هذين المذهبين ذهب بعض الاعلام الى ان المكان عبارة عن الجسم المحيط من حيث انه محيط لخلوه عن جميع ما يرد على القول بالبعد وعن اكثر ما يرد على القول بالسطح ولقربه من مفهومه العرفي لانه اذا سئل عن مكان الماء يجاب بانه الكوز لا السطح الباطن منه

فصل في الحيز

كل جسم اثيريا كان او اسطقسيا فله حيز طبيعي يطلبه عند الخروج عنه باقرب الطرق وهو عند القائلين بالجوهر الفرد هو الفراغ الموهوم وهو عندهم غير المكان اذ المكان عندهم ما يعتمد عليه الجسم كما هو في العرف وعند القائلين بالبعد نفس المكان وعند الذاهبين الى السطح اعم منه ومن الوضع فان الجسم المحيط ليس له مكان على تفسيرهم لكن له وضع ومحاذاة بالنسبة الى ما في جوفه وما وقع في عبارة بعض المحققين انهما عندهم واحد فالمراد كونهما واحدا فيما له مكان كما سوى الجرم الاعظم وهو لا ينافي الاعمية كما توهم وذهب بعضهم الى ان المكان بما هو مكان ليس طبيعيا لجسم من الاجسام اصلا سواء كان بعدا

بجزء او وسطها اما على الاول فلتشابه اجزائه في الماهية والحقيقة كما يشهد به النظر الحكمي فلا اختصاص لبعض اجزاء
بكونه طبيعيا لبعض الاجسام دون بعض واما على الثاني فلانه يلزم ان تسكن الارض بطبعها لو فرضت
فيما بين السماء في اي موضع كان سواء انطبق مركز ثقلها على مركز العالم ام لا وان تتحرك الارض بطبعها
لو فرضت في وسط العالم غير محاط بالماء واللازمان كلاهما ظاهر البطلان فكذا الملزوم بل المطلوب
بالطبع للاجسام انما هو الوضع والجهة والمكان مطلوب بالعرض فالارض مثلا تطلب مكانها الذي
هي فيه لانه تحت جميع الامكنة والماء يطلب ان يكون محيطا بالارض بكليته بشرط ان تكون الارض على
مركز العالم لانا لو فرضنا عدم تاثير القواسر لما يؤثر في الجسم لا على وفق ما يقتضيه طبعه والاولى
ان يقال اذا لاحظنا الجسم وقطعنا النظر عن تاثيرات الامور الخارجة عن ذاته لئلا يرد ان رفع القواسر
وان كان ممكن الانفراض بحسب الذهن لكنه جاز ان يكون مستحيلا بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال
به على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل بحسب ذلك الفرض المخالف للواقع لكان في حيز معين
لا محالة وذلك الحيز الذي حصل فيه حينئذ اما ان يستحقه الجسم لذاته او لغاسر لان وجود العارض
للشئ يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب اما ان يكون غير خارج او يكون خارجا
واذ لا سبيل الى الثاني لانا فرضنا عدم جميع القواسر على التاويل المذكور فتعين الاول فاذن انما
يستحقه اي يستوجبه بطبيعته لا بجسميته المشتركة ولا بهيولاه اذ ليس شانها اقتضاء شئ مع انها في
التحيز تابعة للجسمية وهو المطلوب فان الفاعل وان لم يمكن فرض رفعه مع فرض وجود مفعوله
لكنك قد علمت في مبحث التلازم ان فاعل الاجسام جوهر قدسي نسبته الى جميع الاحياز نسبة واحدة
فلا بد ان ينسب طلب الاحياز المختلفة الى امور مختلفة داخلة في حقايق الاجسام وما هي الا طبايعها
التي هي صورها النوعية اقول وبما ذكرناه يندفع ما قيل من ان حصول الجسم في المكان لما كان
من الاعراض اللازمة التي لا يتصور خلو الجسم عنها فانا نتاثر في حصول الجسم في مكانه من تتمة تاثير
الفاعل في وجوده فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده في مكان لا محالة كيف وقد علمت ان التلازم بين شيئين
يوجب استناد احدهما الى الآخر ولا يجوز ان يكون لجسم ما بسيط حيزان مختلفان طبيعيان لانه ذو طبيعة
واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا مختلفا وايضا لو كان له حيزان طبيعيان فاما ان يحصل
فيهما معا او في احدهما او لا يحصل في شئ منهما والكل مستحيل اما الاول فظاهر واما الثاني فاشار

اليه بقوله فاذا حصل في احدهما وخلي مع طبعه فاما ان يطلب الثاني اولا فان طلب الثاني يلزم ان لا
يكون الحيز الاول الذي حصل فيه طبيعيا لان طلب الذي لم يحصل فيه هرب عن الذي حصل فيه و
المهروب عنه طبعا لا يكون حيزا طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا هذا خلف وان لم يكن طالبا للثاني
يلزم ان لا يكون الثاني طبيعيا لان غير المطلوب طبعا لا يكون طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا هف
واما الثالث فلانه حينئذ ان لم يكن على سمتهما او كان عليه لكن بتوسطهما يلزم ميله طبعا الى جهتين
مختلفتين وهو محال وان وقع منهما في جهة يميل الى جهتهما طبعا فاذا وصل الى اقربهما عاد الى القسم
الثاني ولقايل ان يقول انا لو توهمنا النار في مركز الفلك بحيث يتساوى نسبة جوانبها الى المركز
فيلزم سكونها بالطبع عند المركز فيكون هذا الحيز طبيعيا لها بيان الملازمة انه لو لم يكن ساكنا بالطبع
لكانت مقتضية للحركة الى جهة من الجهات ولا تخصص لجهة هف واجاب عنه الشيخ في الشفا بانه يعرض
لها سكون بالقسر لانها كانت تقتضي ان تنبسط عن الواسطة الى الجهات بالسوية ولا بد من تجويف في داخلها
والتجويف اما بتحقق الخلاء او بدخول جسم في داخلها والاول ممتنع والثاني لا يمكن الا بنفوذ الهواء
المحيط بها او غير ذلك والنفوذ لا يتاتى الا بالخرق في جهة دون جهة مع فقدان المرجح لان هذا الانبساط
في كل جهة هذا ملخص ما ذكره ثم قال وهذا عجيب جدا فان الطبع يقتضي امرا صار غير ممكن لعارض عرض
فادى ذلك الى حكم غريب ونحن لا ندري استحالة هذا العارض ولا نمنعها انتهى واعلم انه كما لا يكون
لجزء البسيط مكان الا بعد حصول الكلية والقسمة لذلك البسيط بل موقع التجزية في المتمكن موضع التجزية
في المكان فكان الجزء هو جزء مكان الكل فكذلك لا يكون للمركب مكان الا بعد حصول التركيب والتركيب
امر يعرض بعد الابداع فلو كان للمركب مكان خالي الابداع يلزم وجود الخلاء قبل التركيب ثمة ومن
اقتضائه الحصول فيه يلزم وجود الخلاء بعد التركيب ههنا ثم ان التركيب حيث لا يقتضي زيادة في
التجسم فلا احتياج بسببه الى مكان زايد على ما كان للبسايط فامكنة المركبات هي امكنة البسايط
بعينها وكما ان مكان الجسم البسيط واحد لا غير كذلك المركب مكانه ليس الا واحد لان مكانه ما يقتضيه
الغالب من اجزائه ان كان فيه غالب ميلا اما مطلقا او بحسب جهة المكان او ما اتفق وجوده فيه اذا
تساوت الميول فيه وتجاذبت هذا ملخص ما اورده افضل المحققين في شرح الاشارات واعترض
عليه المحاكم بوجوه منها ان قوله مكان جزء البسيط جزء مكان الكل انما يستقيم لو كان المكان هو

البعد

البعد المفطور او الخلاء وان کان هو السطح الباطن فجزء مکان الجزء جزء مکان الکل لا فی جمیع الصور فان شیئا من مکان التدویر الذی هو جزء الفلک لیس جزء من مکان الفلک اصلا اقول هذه المؤاخذة کالمؤاخذات اللفظیة فان غرضه قدس سره ان مکان الجزء لیس امرا خارجا عن مکان الکل اذ هو بصدد رفع الحاجة عن اجزاء البسائط عن مرکباتها الی امکنة البسائط و منها ان القول بان التركيب لما كان عارضا بعد الابداع فلو كان للمركب مكان حالة الابداع لزم وجود الخلاء منظور فیه لان المرکب وان کان افراده محدثة الا ان مطلق المرکب قدیم فلا زمان الا و یوجد فی ذلک المکان مرکب اقول مطلق المرکب وان کان قدیما لکن تحققه انما یکون بعد تحقق البسائط بعدیة بالطبع فلو کان له مکان سوی امکنة البسائط یلزم الخلاء فی تلک المرتبة وتحقق الخلاء مطلقا مستحیل عندهم فی ای مرتبة کان کما یظهر من نفیهم علیة الجسم الحاوی للمحوی فی اثبات العقول و منها انه لم لا یجوز ان یتمکن فی ذلک المکان بسیط قسرا و لو کان القاسر ضرورة الخلاء اقول لما کان تحقق القسر فی کل مرتبة بعد تحقق الطبع عاد المحذور المذکور حذو عا و منها قوله واما مکان المرکب ما یقتضیه غالب اجزائه علی الاطلاق او بحسب المکان فهو ممنوع ایضا لجواز ان یکون الصورة النوعیة التی للمرکب مقتضیة لحصوله فی مکان المغلوب فربما تفید الصورة النوعیة ثقلا عظیما کما ان ثقل الذهب لیس لثقل الاجزاء الارضیة بل هو مستفاد من صورته النوعیة اقول ان ما ذکره مع کونه مجرد احتمال بعید عن التحصیل کما یحکم به الحدس الصحیح لا یقدح فی اصل المقصود من عدم احتیاج المرکب الی غیر امکنة البسائط ولا یخفی ان ثقل الذهب وان لم یکن لثقل اجزائه الارضیة لکن فعل الصورة ینبغی ان یناسب فعل الغالب من الاجزاء المادیة لها فکثرة الاجزاء الثقیلة المندمجة اندماجا شدیدا بها انما لها مدخل فی افادة الصورة ذلک الثقل البتة

فصل فی الشکل

وقد علمت معناه فلا حاجة الی ان نعیده ولما کان الشکل من الاحوال التی تعم الاجسام کلها ذکره ههنا فقال کل جسم فله شکل طبیعی لان کل جسم متناه وکل متناه متشکل وکل متشکل فله شکل طبیعی فکل جسم فله شکل طبیعی اما ان کل جسم متناه فلما مر واما ان کل متناه فهو متشکل فلما مر ایضا فلا حاجة الی قوله فلانه یحیط به حد واحد او حدود فیکون متشکلا وانما قلنا کل متشکل فله شکل طبیعی لانا لو فرضنا ارتفاع تاثیر القواسر بل الامور الخارجة عما یتم به قوامه لکان علی شکل معین لکونه علی شیء مخصوص

وذلك الشكل اما ان يكون لطبعه سواء كان بلا وسط او بوسط مستند اليه او لقاسر لا سبيل الى

الثانى لانا فرضنا عدم القواسر فاذن هو عن طبعه وهو المطلوب فان قيل كما ان الفلك لا يخلو عن وضع

معين وعندهم انه لا يقتضى وضعا معينا فكذلك لم لا يجوز ان لا يكون شئ من الاشكال طبيعيا

للجسم مع عدم خلوه عن واحد معين منها قلنا الفرق بين الصورتين بين اذ الوضع الذى هو

تمام المقولة انما يحصل بسبب الامر الخارج ومع قطع النظر عن الغير لا يتحقق اصلا لا مطلقا ولا

معينا فلذلك حكم بان الفلك لا يقتضى وضعا معينا واما الشكل المعين فانه حاصل للجسم مع قطع

النظر عما عداه ولذا حكم بكونه طبيعيا واعلم ان الشكل الطبيعى للبسيط هو الكرة اذ الطبيعة الواحدة

فى المادة الواحدة لا تفعل الا فعلا متشابها واتفاق البسايط فى الشكل المستدير لا يدل على اتفاقها

فى الطبيعة لان اختلاف المعلولات وان اوجب اختلاف العلل ولكن اشتراكها لا يوجب اشتراك عللها

ولا يجوز مع ذلك استنادها الى الجسمية المشتركة لانها من حيث هى معينة متاخرة عن المقادير المختلفة

باختلاف الطبايع فلا بد من استنادها الى هذه الحيثية وههنا شئ اخر وهو ان البسايط وان اشتركت

فى اصل الاستدارة لكن لكل منها استدارة خاصة ومراتب الاستدارة متخالفة تخالفا نوعيا كما بين

فى موضعه فلا بد لها من علل مختلفة بالنوع وما هى الا طبايع تلك الاجسام التى هى عين صورها النوعية

واعلم ان طبيعة الارض تقتضى الكروية وتقتضى الكيفية الحافظة لاى شكل كان ولا منافاة بين هذين

الاقتضائين بل الثانى مؤكد للاول لكن عدم كونها على الاستدارة لاجل انها صارت مقسورة بالاسباب

الخارجية كالرياح والامطار والسيول ولما ازالت هى عنها الشكل ولم تزل اليبوسة صارت اليبوسة

حافظة للشكل القسرى ومانعة عن العود الى الشكل الطبيعى بالعرض وعروض ذلك لكونها مقسورة من وجه

مطبوعة من وجه كالمريض الذى تفعل طبيعته فى بدنه الذى قلت رطوبته بسبب القاسر حرارة توجب

فسادا واعلم ان اختلاف الافلاك التى ارتكز فيها كوكب وتدوير او خارج فى الشكل لاجل النقر وكذا

اختلاف المتمم فيه لاجل اختلاف رقة وغلظا ليس بسبب القاسر لعدمه فى الفلكيات على رأيهم ولا بسبب

صورة واحدة والا لزم ان يكون فعل الطبيعة الواحدة مختلفا بل بسبب الصور المتعددة والفعل كما

يختلف باختلاف القابل كذلك يختلف باختلاف الفاعل فالصورة المتعلقة بالفلك الكلى وان اقتضت

كرية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت منه كرة اخرى هى كوكب وتدوير او خارج فحصل الشكله

اختلف بالعرض وتعدد الصور ليس مقصورا على اختلاف المواد واختلاف استعداداتها بل يجوز ان يكون ذلك بسبب اختلاف الفواعل كما جاز ان تتصل بعض المركبات صورة كمالية بحسب فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العقول الفعالة وتصورها النظام على الوجه الاشرف الاتم قال صاحب المحاكمات ههنا اشكالات احدها ان الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك الكلي فلا بد ان تسري في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فانها صورة الخارج مختصة به فيكون فيه الصورتان النوعيتان وهو محال وجوابه المنع عن استحالة ذلك فان جميع صور العناصر في المركب باقية وحلت فيها صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان اقول الحق في الجواب ان صورة الفلك وكذا صورة ما ارتكز فيه غير سارية في اجزاء الجسم حتى يلزم ما ذكره من كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين بل انما تعلقت بمجموع الجسم من حيث هو المجموع لا بكل جزء من اجزائه اذ صورة الفلك بعينها نفسها المجردة فان الصور صنفان صور تتقوم بمواد الاجسام سواء كانت سارية كالصور المعدنية او غير سارية كالصور الحيوانية وصور لا تتقوم بمواد الاجسام بل قواها بذاتها ولما كانت لكل فلك بل لكل كرة اثيرية صورة مجردة هي ذاته وبها تحصل حقيقته فلا يكون له صورة اخرى منطبعة فان ذلك كما قال المحقق الطوسي شيء لم يذهب اليه ذاهب اذ الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين وقد صرح هذا العلامة بان القوة المنطبعة فيها كالخيال فيها فكيف يكون صورة جوهرية لها واما ما افاده في الجواب من تجويز كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين كالاجزاء العنصرية للمركبات ففساده مما لا يخفى اذ يلزم حينئذ ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان حتى يكون جسم واحد فلكا وكوكبا نارا وياقوتا وصور العناصر في المركبات العنصرية وان كانت باقية على التحقيق والصورة الاخرى سارية فيها لكن لا يلزم من ذلك ان يكون لعنصر واحد صورتان نوعيتان بيانه ان المركب العنصري كالياقوت مثلا وكالاعضاء البسيطة الحيوانية اجزاء مقدارية متحدة بالماهية والوجود واجزاء متباينة بالماهية والوجود والصورة الياقوتية او اللحمية او العظمية انما هي سارية في جميع تلك الاجزاء المتشابهة الحاملة للكيفية المزاجية لا في كل واحد من الاجزاء المتباينة البسيطة فان الجزء البسيط من النار او الهواء كيف يتأتى له استعداد قبول الصورة التركيبية وقال ايضا والاجزاء لو كان

في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا اقول فيما قررنا ظهر لك علم
ورود هذا السؤال حتى يحتاج الى ما اجاب به عنه من ان معنى تركيب الصور والقوى ان يكون
لجزء الجسم قوة ولجزء اخر قوة اخرى حتى اذا كان لجزئين كان لهم قوتان وليس الامر في الفلك
هكذا الا ان احدى الصورتين سارية في الجميع والاخرى مختصة بالبعض ثم قال والاجزاء الصورة
التي تتعلق بمجموع الفلك وتنوعه سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون الخارج والمتممان افرادا من
نوع واحد فيلزم تعدد افراد المبدع وقد صرحوا بوجوب انحصار المبدع في شخصه اقول وجوابه
ان كل واحد من المتممين ليس جسما مستقلا بنفسه بل هو جزء لجسمية الفلك فلا يجب ان يكون له
صورة مستقلة ولذلك لم يكن كرة متشابهة الثخن كيف ولو كانت له طبيعة مستقلة لكانت له حركة
مختصة تخرج نفسه بها الاوضاع من القوة الى الفعل لتتشبه بمبدئها المفارق كما هو المقرر عندهم
واما الخارج فهو من حيث كونه جزءا من الفلك لم يكن جسما مستقلا ولم يكن له حركة خاصة ولا مبدء
حركة خاص من الحيثية المذكورة واما من حيث كونه كرة مستقلة فلها حركة خاصة وصورة خاصة
منوعة تكون مبدء لها وهو من هذه الحيثية مباين الحقيقة للفلك الشامل فعلى هذا لا يلزم في
شيء من الصورتين تعدد افراد المبدع واعلم ان فاعل اشكال الاعضاء في الحيوان ومقاديرها و
اوضاعها المختلفة التي يلاحظ في كل منها منفعة خاصة يجب ان لا يكون قوة طبيعية عديمة الشعور
لتي بالمصورة حتى احتيج الى تجشم اعتذار لدفع لزوم كون الحيوان كرة واحدة او مجموع كرات
متعددة على ما فصل في موضعه فان كل فطرة سليمة تشهد على ان مثل هذا الترتيب المحكم والتركيب
الانيق الذي عجزت العقول عن الوصول الى غايات منافعها يستحيل صدوره عن شيء عديم العلم و
الادراك وهو ظاهر ولا عن النفس ايضا سواء كانت ناطقة او غير ناطقة اما اولا فلان النفس لا تهتدى
الا بعد البدن واما ثانيا فلانا الان عند كمال علومنا لا نعلم كيفية الاعضاء في اشكالها ومقاديرها
واوضاعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن ان يقال انا كنا عالمين بها بدليل تكويننا بهذا النحو
واما ثالثا فلانا الان عند استكمال قدرتنا لا نتمكن من تغيير صفة من صفات ابداننا فهى ابتداء
الامر عند غاية الضعف كيف قدرنا على تركيب مثل هذه البنية فثبت ان مكون كل الابدان
وخالقها مدبر حكيم فاطر عليم بواسطة الملائكة الموكلين على عالم الاجرام كما هو راى اساطين الحكمة

والتالة كافلاطون ومن قبله من اصحاب المعارج والارتقاء الى الملكوت الاعلى فصل في الحركة و
السكون لما كانت الحركة من الاحوال التي تعرض للجسم الطبيعي بما هو هو والسكون مقابل له تقابل
العدم والملكة اراد البحث عنهما في هذا الفصل فعرفهما اولا لتوقف البحث عن احوالهما على تصور
مهيتهما وقدم الحركة التي هي الملكة على السكون الذي هو العدم في التعريف لتوقف تعريفه على
تعريفها اذ الاعدام انما تعرف بملكاتها فقال اما الحركة فهي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل
التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة اعلم ان تعريف الحركة بهذا الوجه مما جرت به عادة قدماء الفلاسفة
وتوضيحه ان الموجود اما ان يكون بالفعل من كل وجه كالمبدأ الاول تعالى وضرب من الملئكة او
بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعضها ضرورة امتناع كونه بالقوة من جميع الوجوه حتى
في كونه موجودا او في كونه بالقوة فيكون الوجود والقوة حاصلا له وغير حاصل له وهذا محال
ومن شان كل ذي قوة ان يخرج منها الى الفعل المقابل لها اذ لو امتنع الخروج اليه فلا قوة عليه و
ذلك الخروج قد يكون دفعة وقد يكون تدريجا وهو بالمعنى الاعم يعرض لجميع المقولات لكن الاصطلاح
وقع على استعمال لفظ الحركة فيما كان خروجا على التدريج وهذا لا يمكن الا في اربع منها كما سيرد
عليك وطعن المعلم الاول في هذا التعريف بكونه متضمنا للدور اذ معرفة التدريج ويسيرا يسيرا تتوقف
على معرفة الزمان وكذا اللادفعة الماخوذة في حدها اذ الدفعة الماخوذ في حدها الآن الذي هو
عبارة عن طرف الزمان والزمان مقدار الحركة واجاب عنه صاحب المطارحات بان الدفعة
واللادفعة والتدريج لها تصورات اولية لاعانة الحواس عليها فمن الجائز ان تحد الحركة بهذه الامور
ثم تجعل الحركة معرفة للزمان والان اللذين هما سببا هذه الامور الاولية التصور واستصوبه
الامام الرازي في المباحث المشرقية والحق خلاف ذلك لا لما قيل من انه لا يمكن تعقل التدريج بدون
تعقل الزمان سواء قلنا ان تصور التدريج بديهي اولا اذ كون تعقله متوقفا على تعقل الزمان
غير مسلم وان توقف ثبوت التدريج على ثبوت الزمان بل لانه لا بد ان يعتبر في تلك الامور الانطباق
على امر ممتد غير قار الذات لئلا ينتقض التعريف بالانتقالات الفكرية التي تقع في انات متعاقبة
بتوسط بين كل انين منها زمان وليست بحركة والممتد على هذا الوجه هو الزمان واجاب عنه
بعضهم بان تصور كل من الحركة والزمان بوجه ما بديهي وقد اخذ ذلك الوجه البديهي من كل

واحد

واحد منهما في تحديد جهة الآخر فلا دور ورد ذلك بان تحديد الزمان يتوقف على اخذ الحركة على جهة الاتصال وهو غير بديهي وقد علم لزوم اخذ الانطباق في تعريف الحركة على تلك الحقيقة الاتصالية فالاولى ان يقال ان الماخوذ في تعريف الزمان انما هي الحركة باتصالها بحسب المسافة والماخوذ في تعريف الحركة انما هو الزمان الممتد المتصل بنفس ذاته لان التي قصد تحديدها انما هي حقيقة الحركة بحسب اتصالها التي لها من قبل الزمان فلا دور ثم اعلم ان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما توسط الشيء بين المبدأ والمنتهى بحيث اي حد يفرض في الوسط لا يكون ذلك الشيء قبل وصوله ولا بعده فيه بخلاف حدي الطرفين فهذا هو صورة الحركة وهو صفة واحدة شخصية غير متغيرة بتبدل حدود التوسط اذ كون المتحرك متوسطا ليس لانه في حد دون حد بل لانه على الصفة المذكورة ثم ان ذلك التوسط وان كان بحسب ذاته واحدا شخصيا مستمرا لكن بواسطة نسبته الى حدود المسافة الغير المتناهية بالفرض مما يقبل انقساما بغيرها بالفرض اذ لا حدود بالقوة من جهة اتصال موافاة حدود المسافة فهو مستمر بحسب الذات غير مستمر بحسب النسبة الى تلك الحدود فكما ان كل حد في المسافة المتصلة وكل نقطة في الخط بين طرفيه لا يكون بالفعل ولكن بالقوة فكذلك كون كل من هذه الاكوان لا يكون الا بالقوة فهذا المعنى من الحركة وجود بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فلذلك رسموها بانها كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وثانيهما ما يحصل من الاول بسبب استمرار ذاته واختلاف نسبته الى حدود المسافة وهو امر متصل منطبق على المسافة منقسم بانقسامها واحد بوحدتها وهذا الامر يسمى الحركة القطعية والاول الحركة التوسطية والتوسطية كانها فاعلة للقطعية مثال ذلك النقطة المتحركة مخروطة مماس لسطح يرسم بحركته وسيلانه على ذلك السطح خطا ما فقد يعرض للنقطة مماسة متصلة يحصل من استمرارها على ذلك السطح خط تفرض فيه نقط متوهمة ليس شيء منها فاعلة له او اجزاء له بل متاخرة عنه ففي الحركة شيء كالخط المرسوم وهو الحركة المتصلة القطعية وشيء كالنقطة الفاعلة للخط وهو الحركة التوسطية واشياء كالنقط المفروضة فيه التي لم تفعله بل تاخرت عنه وهي الاكوان المفروضة حسب افتراض حدود المسافة وفي الزمان ايضا شيء كالراسم يقال له الآن السيال وشيء كالمرسوم يقال له الزمان المتصل واشياء كالحدود والنهايات يقال لكل منها الآن بالمعنى الآخر وكل من الامور الثلثة في كل واحد من الاشياء الثلثة ينطبق على نظيره في الآخرين ولنبين الباقي مع

المتحرك الّا الواحد المستمر من كل منها ضرورة انه لا يكون مع المتنقل خط المسافة اذ قد خلفه ولا الحركة بمعنى القطع فقد انقضت ولا الزمان المتصل فقد مضى فاذن انما يكون متغيرا من القطع التوسط في المسافة النقطة او ما في حكمه ومن الزمان الممتد ذلك الآن واعلم ان المتحرك من حيث انه متحرك حاله بعينها حال الحركة في تحقق الامور الثلثة فيه فانه من حيث انه متوسط بين مبدأ المسافة ومنتهاها مع استمراره مبدع لنفسه من حيث انه قد انتقل اذ هو بهذا الاعتبار كانه شئ ممتد منطبق على المسافة ونفسه من حيث انه وصل الى حد حد لنفسه من حيث انه قطع المسافة الى ذلك الحد واما السكون فهو عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فالتقابل بينهما تقابل الملكة والعدم فالموجود الذي هو بالفعل من جميع الوجوه لا يكون متحركا ولا ساكنا والموجود الذي له جهتا قوة وفعل لا يمكن خلوه عنهما جميعا كالجسم ولقايل ان يقول ربما نعين آنا في زمان الحركة فنقول الجسم اما ان يكون فيه متحركا فيقع الحركة في الآن ويلزم بازائه جزء غير متجزٍ من المسافة لتطابقهما وهو محال او ساكنا فلا يكون الحركة متصلة وقد وضع انها متصلة باتصال المسافة غير منتهية من الاجزاء الغير المنقسمة فيلزم خلو الموضوع القابل عنهما جميعا فيجاب بان الجسم لا يكون في ذلك الآن متحركا ولا ساكنا لان كلا من الحركة والسكون انما يتحقق في الزمان لا في الآن لا يقال اذا لم يكن الجسم متصفا بالحركة في الآن كان متصفا فيه بسلب الحركة عما من شانه الحركة وايضا فح يلزم ان لا يكون الجسم متحركا ولا غير متحرك وهو ارتفاع النقيض لانا نقول في الجواب عن الاول ان نقيض الحركة في الآن هو عدم الحركة في الآن على ان يكون في الآن قيدا وظرفا للمنفى اي الحركة لا للنفي اي عدمها وعن الثاني بانه لا يلزم من عدم تحركه وسكونه في الآن خلوه عنهما في نفس الامر اذ الحركة في الآن اخص من اللاسكون ومما يساويه فانتفاؤهما لا يستلزم انتفاء مساوي اللاسكون لتحققه بالحركة لا في الآن والحاصل ان الآن ان اخذ ظرفا للاتصاف فنختار ان الجسم متصف فيه بالحركة الواقعة في الزمان لا فيه وان جعل ظرفا لوقوع الحركة او السكون نقول انه لا يقع شئ منهما فيه ولا يلزم من ذلك خلو الموضوع فيه عن الاتصاف بهما و اعلم ان الحركة لما كانت عرضا قايما بغيره فلا بد له من قابل وفاعل اما القابل لها فلا بد ان يكون امرا ثابتا حتى يعرض له الحركة فهذا الثابت اما ان يكون امرا بالقوة فقط او ذا جهتين فالاول محال اذ العرض لا بد له من متقوم بالفعل وكذا الثاني لان ما بالفعل مطلقا قد حصل له جميع ما يحصل له ولم يكن له

وما الكون فيها لا عنهما جميعا

قوله لا يقال اذا لم يكن الجسم حاصله الايراد

الجواب بوجهين الاول انه بعد الاعتراف بعدم الحركة في الآن لا سبيل الى انكار السكون فيه اذ ليس السكون عبارة الا عن عدم الحركة في الآن والثاني ان ارتفاع عدم الحركة والسكون يستدعي ارتفاع النقيضين لان السكون في الآن هو الا حركة في الآن وهذا ان الامران قريبان في المال ولذلك جعلهما المحقق الدواني قدس سره في الصراط المستقيم اعتراضا واحدا فافهم

قوله لانا نقول في الجواب عن الاول حاصله انه ما لزم رفع الحركة في الآن هو تحقق نقيض الحركة في الآن لا تحقق السكون فان تحققه يستدعي ان يكون الآن ظرفا للسلب والمتحقق ههنا سلب سلوبه ظرفه الآن فافهم

قوله وعن الثاني الخ حاصله ان نقيض الامر اوسع منه الآن فلا يلزم من سلب الاتصاف بها فيه سلب الاتصاف في نفس الامر فافهم

الحركة في الزمان هو السكون الخ والحاصل انه قد جعل في الآن قيدا وظرفا للنفي فانه جعل الآن ظرفا للاتصاف بسلب الحركة وجعل الى ان يكون في الآن ظرفا لسلب الحركة اذ الاول موجبة معدولة والثاني سالبة محصلة ولا فرق بينهما عند وجود الموضوع فتدبر ١٢

قوله لا للنفي اي عدمها اه والسكون هو عدم الحركة في الآن بان يكون العدم متحققا في الآن قوله ان اخذ ظرفا للاتصاف اه ههنا احتمالان الاول الاتصاف بالحركة والسكون

منتظر اصلا وما ليس فيه معنى ما بالقوة لم يتحرك اذ كل متحرك يطلب بالحركة شيئا لم يحصل له بعد
وايضا فان الحركة امر طارئ على الشئ ويجب ان يكون ما يعرض له شئ متجدد مشتملا على القوة والاستعداد
على ما سيجيئ فلا يكون بالفعل مطلقا فقد ظهر ان المفارق عن المادة لا يعرض له الحركة فيجب ان يكون
الحركة موجودة فى شئ مركب مما بالقوة ومما بالفعل وهو الجسم واما الفاعل للحركة فيجب ان يكون
امرا غير الجسم بما هو جسم كما اشير اليه بقوله وكل متحرك فله محرك غير جسمية اما ما يتحرك باسباب
من خارج مثل المدفوع والمجذوب فالامر فى ان حركته من جهة امر خارج عنه ظاهر واما الذى
لا يعرف له محرك من خارج فهى كونه متحركا من غيره يحتاج الى نظر واستدلال وعليه براهين كثيرة
نختار منها اثنين الاول ما اشار اليه المصنف هو بقوله اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لا بعلة غير كونه
جسما لكان كل جسم متحركا لاشتراك الاجسام فى الجسمية والتالى كاذب لسكون بعض الاجسام
كالارض مثلا فالمقدم مثله واعلم انك لما علمت ان المتحرك هو الجسم وكان الجسم جنسا للانواع
الجسمانية فلك ان تقول هذا البرهان منقوض بقولنا ان البياض لو كان اللون الذى يقارنه
بياضا لذاته لكان كل لون بياضا وليس كذلك فحينئذ كون اللون بياضا يحتاج الى علة وهو محال لكنا
نقول نفرق ما بين الجنس فى المركبات الخارجية وبينه فى البسائط فان الجنس فى الاشياء المركبة يمكن
ان يجرد عن جنسيته ويؤخذ بحيث يصير نوعا حقيقيا لا ينفصل من الفصول بل بنفس طبيعته وذلك
لان جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار انه مجرد جوهر متكمم غير داخل فيه شئ اخر كالانسانية والفرسية
وغير ذلك اذ هو بهذا المعنى غير مختلف فى الاجسام بشئ داخل بل بامور تنضاف اليه من خارج وهو
بهذا المعنى لا يصدق على الانسان والفرس وغيرهما لانهما مركبة منه ومن شئ اخر بل يكون مادة لها
فيكون نوعا محصلا لان حقيقته قد تمت وتحصلت فى الخارج والا لما امكن ان ينتقل الجسم من الجمادية
الى الحيوانية ومن النباتية الى الحيوانية بل انما يكون جنسا بمعنى انه جوهر ذو طول وعرض وعمق بلا شرط
ان لا يكون غير هذا او يكون واذا اخذ هكذا فيكون ذا حس او تغذ لا يلزم ان يكون امرا خارجا عنه لاحقا
به اذ يصدق على الحساس والمتغذى وغيرهما من الحقايق المختلفة الجسمانية انه جوهر ذو اقطار ثلثة
وان لم يصدق عليهما انها جوهر ذو اقطار ثلثة فقط واما اللونية مثلا فلا يمكن ان تقرر لها ذات
الا ان تتنوع بالفصول ولا يوجد فى الخارج لونية وشئ اخر غير اللونية يحصل منهما البياض كما يوجد

في الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمية يكون الانسان حاصلا منهما فمعنى ان الجسم بالحقيقة على الوجود تجعل هذا الجسم شيئا دون ذلك الجسم لا فصول في الذهن فقط واما البرهان الثاني فهو انه لو تحرك جسم من الاجسام عن ذاته لما امكن توهم امر في غيره توجب بطلان حركته وان كان ذلك هو السكون في حيزه او حصول ما هو المطلوب بالحركة اي مطلوب كان وبطلان التالي ضرورة يوجب بطلان المقدم ومنهم من قرر هذا البرهان هكذا لو تحرك جسم ما بمجرد جسميته فلو لم يكن له في حركته مطلوب لكان اما متحركا الى كل الجهات والى بعضها والاول يوجب التوجه في حالة واحدة الى جهات مختلفة وهو بديهي الاستحالة والثاني يوجب الترجيح بلا مرجح وهو ايضا محال وان كان له مطلوب وجب سكونه والا لكان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والتالي باطل لانه لا يكون متحركا لذاته مع زوال ما بالذات وقد فرض كونه كذلك هف فالمقدم مثله واقول فيه بحث اما اولا فلعدم اختصاص هذا الوجه بهذا المطلوب لانه يجري فيما اذا كان تحرك الجسم بشيء غير الجسمية بل بطبيعته وهو على حالته الطبيعية بل الاولى ايراده لنفي كون شيء من الحركات ملائما لذات الطبيعة بما هي واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون مطلوب الجسم المتحرك امرا يستحيل حصوله بالكلية كما في الافلاك مثلا فلا يلزم الخلف المذكور وعلى تقدير ان يكون ممكن الحصول انما يلزم سكون الجسم عند حصوله ان لم يكن له مطلوب آخر واما اذا كان فلا لجواز ان يسنح له كمال بعد كمال الى غير النهاية ويحدث فيه شوق بعد شوق فيتحرك لا من غير انقطاع واما البرهان الثالث فهو ان الحركة امر يحدث دائما وكل حادث فله علة محدثة فهي المحرك وهو اما ان يكون نفس المتحرك او غيره والاول باطل لان المحرك من جهة ما هو محرك مفيد لوجود الحركة والمتحرك من جهة انه متحرك مستفيد لوجود الحركة ولا يجوز ان يكون شيء واحد من جهة واحدة مفيدا ومستفيدا ولا ينتقض هذا بمعالجة النفس ذاتها اذ النفس المعالج النفس من حيث ما لها من الطبابة وملكة المعالجة والمستعلج هي من حيث ما لها من المرض واستعداد قبول العلاج من جهة التعلق بالبدن فالطبيب معالج والمريض متعالج فموضوع التاثير والتاثر مختلف فيه واعلم ان الحركة تتعلق بامور ستة وهي المتحرك والمحرك وما فيه الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان وقد جرت العادة بتقسيمها باعتبار امرين من هذه الستة و هما المحرك وما فيه الحركة كما فعله المصنف والانسب تقديم التقسيم باعتبار الفاعل لكن المصنف

قوله باعتبار امرين اه اي القسمة الى طبيعية وقسرية وارادية باعتبار المحرك والى اينية ووضعية وكمية وكيفية باعتبار ما فيه الحركة

قدم التقسيم باعتبار المسافة وقال ثم الحركة على اربعة اقسام باعتبار مقولة تقع فيها الحركة ومعنى كون الحركة واقعة في مقولة هو ان يكون للموضوع في كل آن فرض من آنات زمان تلك الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر منها مخالفة نوعية او صنفية وقد يعتقد انها عبارة عن تغير حال تلك المقولة المعينة وهذا باطل لان معنى التسود ليس ان سوادا واحدا يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد كيف وذات الاول في نفسها كانت ناقصة والزائدة ليست بعينها الناقصة ولا يتأتى لاحد ان يقول ذات الاول باقية وينضم اليه شيء آخر فان الذي ينضم اليه ان لم يكن سوادا بل يكون شيئا آخر فما اشتد السواد في سواديته بل حدثت فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه سوادا آخر فيحصل سوادان في محل آخر بلا امتياز بينهما في الحقيقة والمحل والزمان وهو محال واتحاد الاثنين من السواد غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا ان انتفيا وانتفى احدهما فقد علم ان شدة السواد ليس ببقاء سواد وانضمام آخر اليه بل بانعدام ذات الاول وحصول آخر اشد منه وههنا بحث وهو انه لو كان معنى وقوع الحركة في مقولة هذا الذي ذكر يلزم ان لا يتحقق حركة في مقولة لان الانتقال من فرد من المقولة الى فرد آخر انما يتصور اذا كانت الافراد موجودة بالفعل وليس كذلك والا لزم تتالي الآنات وانحصار ما لا يتناهى من الموجودات المترتبة بين حاصرين وجوابه ان تلك الافراد وان لم يكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى ان اي آن فرض لو انقطعت الحركة فيه يلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الافراد فيه وورد هذا بانه يلزم ان لا يكون للمتحرك الاينى في زمان الحركة مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمى كم بالفعل وهو باطل بالضرورة واجاب عنه العلامة الدواني بان المتحرك انما يتصف بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والقدر الضروري هو ان الجسم لا يخلو من تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا يخلو من افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا عليه بل البرهان ربما اقتضى خلافه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان المتحرك في العين مما احاط به جسم في كل آن فرض فبالضرورة له اين بالفعل والا يلزم الخلاء وهو محال وايضا الافلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم ان لا يكون لها وضع اصلا في وقت من الاوقات والحق ان افراد المقولة التي يقع فيها الحركة ليست منحصرة في الافراد الآنية بل لها افراد آنية هي معيار السكون وافراد زمانية تدريجية الوجود منطبقة

على الحركة بمعنى القطع بل هي عينها على ما ذهب بعضهم فحينئذ يكون للمتحرك ما دامت الحركة باقية
فى اثنائها فرد واحد زمانى متصل غير قار هو مقدار بالعرض متضمن لجميع الحدود التى فرضت
للمتحرك فى آنات زمان الحركة يكون نسبة تلك الحدود اليه نسبة النقط الى الخط والخطوط الى
السطح فالفرد الزمانى حاصل للمتحرك بالفعل من دون فرض اصلا واما الافراد الآنية والزمانية
التى هى حدود ذلك الفرد وابعاضه فهى حصولها بمجرد الفرض فلا يلزم خلو الجسم عن المقولة المتحرك
فيها ولا تتالى الآنات والآنيات ولا انحصار غير المتناهى بين الحاصرين اذ لا يوجد فرد واحد آنى
منها فى حال الحركة فضلا عن تتالى الآنيات منها او كونها غير متناهية ومما قررناه وبيناه قد ثبت
وتحقق عند البصير الحاذق وجود الحركة القطعية التى هى ذات هوية متكممة اتصالية منقسمة
انقسام الى الانهاية من الاجزاء المتشابهة فى الحد والاسم سواء كانت عين المقولة التى وقعت فيها
الحركة او غيرها ولاثباته وجه آخر مذكور فى الخلسة الملكوتية بما ان المتحرك ما دام كونه متحركا له
باعتبار الحركة التوسطية حالة مخصوصة بسيطة غير منقسمة متوسطة بين المبدأ والمنتهى وهى ليست
منطبقة على شئ من اجزاء المسافة والا لزم الانطباق بين المنقسم وغير المنقسم بل ليس لها الا
الانطباق على الحدود المفروضة فى المسافة لا المقادير التى هى واقعة بين تلك الحدود فلو لم يتحقق
فى الخارج الا الحركة التوسطية يلزم ان لا ينال المتحرك شيئا من اجزاء المسافة فيكون لا محالة انه ينتقل
من حد الى حد آخر بلا موافاة قدر من المسافة يكون بينهما فيلزم طفرات غير متناهية بحسب اجزاء
غير متناهية تفرض بين الحدود المفروضة الغير المتناهية فيكون جميع الحدود محدودة وجميع المقادير
وجميع المقادير متروكة وهذا اشد انحاء الطفرة حيث تقع فى جميع اجزاء المسافة ولى فيه نظر
بالنقض والمنع والمعارضة اما اولا فلا انتقاضه فيما اذا فرض نقطة كراس مخروط مارة على خط
من سطح فلا محالة تلاقى تلك النقطة جميع اجزاء الخط مع انه لا انطباق للنقطة بالقياس الى الخط
لانقسامه وعدم انقسامها فكذلك حكم الحركة التوسطية بالقياس الى المسافة واما ثانيا فلانه
وان سلم انه لا موافاة بحسب تلك الحركة لاجزاء المسافة فى كل آن فرض من آنات زمان الحركة لكن لا
نسلم انه لا موافاة لها فى ذلك الزمان فان ملاقاة الغير المنقسم مع المنقسم وان استحال فى الآن لكن
لا يستحيل فى الزمان وهذا كما ان الانطباق الآنى لا يمكن بين الخط المستقيم والمستدير ولكن

الانطباق الزماني بينهما انما يمكن بل يتحقق واما ثانيا فلان نسبة الحركة التوسطية الى الحركة المتصلة لما كانت كنسبة القطرة النازلة او الشعلة الجوالة الى الشيء المتصل المستقيم او المستدير فلو لم يكن لها الا موافاة الحدود دون اجزاء المسافة لم يكن ما يفعله ويرسمه متصلا واحدا بل اشياء غير منقسمة متفاصلة سواء كان المرسوم موجودا عينيا او خياليا فقد ظهر مما ذكرنا انه مع قطع النظر عن وجود الحركة المتصلة وعدمها يجب للمتحرك باعتبار الحركة التوسطية موافاة جميع اجزاء المسافة وحدودها فقوله فانها ليست دليلا على وجود المرسوم من الحركة بل على وجود الراسم منها لا غير واعلم انه يجب علينا ان نذكر بعضا من الشبه الواردة على ثبوت الحركة الاتصالية في الخارج مع وجوه انحلالها لتقاس عليها غيرها لان كثيرا من الشكوك الواردة على اتصال الجسم يبتني عليها ايضا فاذا قلعناها اندفع تلك الشكوك كما وعدنا في اوائل الكتاب فمنها ان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل اليه فقد انقطعت الحركة والجواب ان امتناع وجودها في آن الوصول الى المنتهى وكذا في كل آن من الآنات مسلم ولا يلزم منه امتناع وجودها مطلقا لان رفع الخاص لا يستلزم رفع العام بل الحركة بمعنى القطع انما توجد في زمان نهايته آن وصول الجسم الى المنتهى فان قيل الحركة بمعنى القطع لا يتصف بالوجود العيني قبل الوصول الى الغاية ولا حال الوصول اليه لما مر ولا بعده كما لا يخفى فلا يتصف بالوجود العيني قلنا ان اردت بقولك قبل الوصول الى الغاية انا قبل الوصول اليها فالترديد المذكور غير حاصر وان اردت به اعم من ان يكون آنا او زمانا اخترنا انها موجودة في بعض زمان هو قبل آن الوصول الى الغاية وطرفها موجودة في ذلك الآن وكل جزء منها في جزء من ذلك الزمان وفيه تامل سيظهر لك ومنها انه لو كانت الحركة المتصلة القطعية موجودة يلزم من اتصال الماضية منها بالمستقبلة اتصال الموجود بالمعدوم والجواب انه ان اريد بالمعدوم المعدوم في الحال اي الحد المشترك بين الماضي والمستقبل فالحركة التي في الماضي ايضا معدومة فيه وبهذا المعنى وان اريد به المعدوم مطلقا فلا نسلم ان الحركة المستقبلة معدومة في الزمان المستقبل الذي يلزم ليس الا الاتصال الكائن في الزمان الماضي بالمعدوم في الحال الكائن في الزمان المستقبل بحيث يحصل منهما موجود متصل واحد شخصي متحقق في مجموع الزمانين ولا استحالة فيه بل هو عين المدعى ومنها ان الماضي من الحركة لو كان موجودا فاما ان يراد ان وجوده مقارن لوصف المضي فيلزم ان يكون موجودا ومعدوما

اذ لامعنى للمضى الا الانقضاء وان كان مقارنا للوصف الحضور ثم زال الوجود به وال الحضور فيلزم ان يكون موجودا في آن ما لا يكون موجودا في آن لا يكون موجودا في الماضي وعليه يقاس مقارنة الوجود للاستقبال والجواب ان الماضي من الحركة موصوف بوصف الانقضاء بالقياس الى الان لا في نفس الزمان الماضي ولا بحسب الواقع مطلقا فيسلب عنه الوجود المقيد بكونه في الان ولا يسلب عنه في الان الوجود المطلق فالان انما يكون ظرفا للسلب وجوده فيه وليس ظرفا للحكم بسلب مطلق الوجود في الاعيان وبين المعنيين فرق بعيد وكذا القول في المستقبل من الحركة حركة في الكم كالنمو وهو ازدياد مقدار الجسم بسبب اتصال جسم اخر على وجه يكون للزيادة مداخلة في الاصل مدافعة لاجزائه الى جميع الاقطار على نسبة طبيعية كما يكون في سن الحداثة فقولنا ازدياد مقدار الجسم شامل للتخلخل فخرج بقولنا بسبب اتصال جسم اخر وبقولنا على وجه يكون للزيادة مداخلة في الاصل يخرج الازدياد الحاصل للجسم بسبب اتصال جسم اخر بسطحه الخارج وبقولنا مدافعة لاجزائه الى جميع الاقطار خرج السمن فانه في العرض والعمق وبقولنا على نسبة طبيعية خرج الورم في جميع الاقطار والذبول عكسه وهو انتقاص مقدار الجسم بسبب انفصال بعض الاجزاء عن جميع الاقطار على التناسب كما في سن الشيخوخة وعليك بمقايسة قيوده على قيود النمو وههنا بحث مشهور تقريره ان النامي لا يخلو اما ان يكون فيه شيء ثابت او لا يكون فان كان فهو اما ان يكون الصورة فقط او المادة فقط او المجموع اما الاول فهو محال لان الصورة يستحيل بقاؤها عند تبدل المادة لاستحالة انتقال الصورة واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون الثابت كل المادة او الثابت هو البعض الذي كان منها كالاصل والتغير انما يقع في الزوائد والاول باطل لان ما يتصل به شيء وينفصل عنه اخر والجسم غير باق مع الفصل والوصل وكذا الثاني لان الغذاء اذا اتصل به وشابهه فان صار الكل متصلا واحدا اتحدا طبيعة واحدة امتنع ان يحكم على بعض الاجزاء بالثبات والبقاء وعلى بعض اخر بجواز التبدل والتغير مع اتحاد الطبيعة والماهية وان لم يتصل ولم يتحد معه فالوارد ما صار غذاء له وكلامنا فيه واما الثالث وهو ان يكون الباقي مجموع المادة والصورة اذا لم يكن المادة باقية فلا يكون المجموع باقيا وان لم يكن فيه شيء ثابت فلا يتحقق حركة اصلا لان بقاء الموضوع شرط في تحققها كيف وزمان حركة النمو منقسم الى غير النهاية وبازائه مراتب الزيادة هي افراد المقولة التي هي الكم في هذه الحركة فاذا يلزم ان يكون هناك اشخاص متتالية غير متناهية في زمان محصور

وهو محال ويمكن ان يجاب عنه بان في الجسم النامي اجزاء اصلية غير مستبدلة وهي الحافظة للصورة
النوعية المتشخصة واجزاء متبدلة وهي اسباب لظهور كمالات تلك الصورة فالمتحرك في النمو والذبول
هو الاجزاء الاصلية مع الصورة النوعية واما قوله ان الزيادة الغذائية لما وصلت اتصلت بالا
وتشبهت بطبيعته لم يكن البعض اولى بالبقاء والبعض الاخر بالتبدل فجوابه ان الاصل بما يتميز
عن الزيادة في الاستحكام والقوة فهو مما افيد من الصورة النوعية مبدأ لامتداد تلك الزيادة و
تحليلها فصيرتها تلك الزيادات والنقصانات كالصفات المتعاقبة على ذلك الاصل ويؤيد ذلك ما
يؤول اليه كلام الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفاء من ان الباقي في النامي بعض المادة الاولى والنوع عن الصورة
وان النوع هو النامي بمعنى ان الزائد في مقدار خلقته بسيط دته لا المادة ولا المقدار فان الم
الباقية لم تزد مقدارها بل انضاف اليها مادة اخرى فحصل مجموع اعظم مما كان ولا عظم المادة البا
فقط واعترض عليه المحقق الدواني في شرح الهياكل بان هذا تصريح بنفي الحركة الكمية في النمو لتحقق
ضرورة تبدل الموضوع بزوال التشخص منه وحدوث اخر من نوعه مع بقاء النوع اقول لعل الشيخ
اراد من النوع من الصورة الصورة النوعية للتشخص او يكون مراده من النوع هو النوع على طريقة
المسامحة المشهورة لا يقال المتحرك هو القابل للحركة والصورة في الجسم هي الفاعلة للحركة على رايهم
فكيف يكون شيء واحد قابلا وفاعلا لانا نقول هي محركة من حيث ذاتها ومتحركة من حيث اشتمالها
على بعض المادة الاولى ولا فساد فيه لاختلاف الحيثيتين بقي شيء اخر وهو ان اثباتهم الحركة في النمو
والذبول ينافي قولهم بتجدد بدن الانسان حيث ارادوا اثبات ان نفسه غير متغير وقد انكر صاحب
المطارحات الحركة الكمية واستدل على نفي النمو والذبول بان النمو انما هو تخلل بعض الاجزاء في الجسم
وللاجزاء الاولية مقدار باق بحاله وقد انضم اليه مقدار الاجزاء الواردة فليس ههنا زيادة في
مقدار جسم واحد اصلا بل انضمام جسم ذي مقدار الى جسم اخر مثله والذبول انما هو تحلل بعض
الاجزاء عن الجسم وانفصاله عنه فليس فيه تنقص مقدار جسم واحد بل الاجزاء الباقية باقية على
مقدارها وانما انفصل عنها جسم اخر له مقدار فلا يتحقق الامر فيهما عن حركة بعض الاجزاء الخارجة
الى اجزاء الجسم بالالتصاق وحركة بعض اجزاء الجسم الى الخارج بالانفصال فهي بالذات حركة اينية
وبالعرض حركة كمية واجاب عنه الكاتبي في شرح الملخص بانه لا شك ان الاجزاء الاصلية زادت

عند النمو علی ما کانت علیه قبل ذلک ضرورة دخول الاجزاء الزایدة فی منافذها وتشبهها بها وفی الذبول نقصت عما کانت علیه وانکار هذا مکابرة وقد حاکم السید الشریف فی حواشیه علی شرح حکمة العین بین المعترض والمجیب بقوله ان کان اتصال الزایدة بعد المداخلة بالاصلیة بحیث یصیر المجموع متصلا واحدا فی نفسه فالامر کما قاله المجیب والا فالامر کما قاله المورد قال المحقق الدوانی ان الجسم النامی لیس متصلا واحدا وکذا الجزء الغذائی ضرورة کونهما ممتزجین وبقاء صور الممتزجات کما قرروه فی موضعه فکیف یصیر مجموعهما متصلا واحدا فی نفسه ثم علی تقدیر التنزل فلابد من ان ینعدم المنفصلان ویحدث جسم اخر متصل کما حقق فی مقامه فینعدم الجسم بالنمو ویحدث جسم اخر وهذا ایضا مستلزم لانتفاء الحرکة الکمیة فی النمو لتبدل الموضوع وان اراد بکونهما متصلا فی نفسه المداخلة التامة فذلک لا یحقق الحرکة ضرورة انه لم یزد مقدار جسم واحد اصلا اذ المقدار الزایدة قایم بمجموع الاجزاء الجدیدة والقدیمة انتهت عبارته ولقایل ان یقول الاتصال ههنا بمعنی صیرورة الجسمین جسما واحدا طبیعیا منقسما الی اجزاء مقداریة متشابهة المهیة متحدة الوجود قبل القسمة وان کان مرکبا من اجزاء اخر متباینة الماهیة والوجود فالاتصال بهذا المعنی یمکن ان یتحقق بین الغذاء والمغتذی بعد فعل الغاذیة وصیرورته شبیها بالمغتذی والجسم النامی متصل واحد فی نفسه بمعنی ان له اجزاء وهمیة متحدة المهیة والوجود وان لم یکن متصلا بمعنی عدم ترکبه من الاجسام وتحقق الاتصال بهذا المعنی بین الجسمین لا یوجب انعدامهما وانما یوجب ذلک الاتصال بالمعنی الاخر وقال العلامة القوشجی فی شرح التجرید ان النمو والذبول حرکة کمیة موضوعها باق بعینه فان زید الطفل بعینه زید الشاب وان عظمت جثته وکذا زید الشاب هو بعینه زید الشیخ وان نقصت جثته والسر فی ذلک ان العظم والصغر فی مقدارهما ولیس هو من مشخصاتهما وکذا الحال فی السمن والهزال فی ان موضوعهما شخص واحد وقد شنع علیه کل من نظر فی کلامه بانه لو اراد بقوله ان زید الطفل هو بعینه زید الشاب ان نفسهما المجردة واحدة فسلم لکن لا یجدیه اذ هی لیست موضوعة للحرکة الکمیة وان اراد ان هذا البدن بعینه ذلک البدن فممنوع کیف وتبدل کثیر من اجزاء الاول وانضم الی ما بقی اکثر منه اقول له ان یقول ان النامی هو مجموع النفس والبدن وقد یطلق علیه الجسم بالاعتبار الذی یکون به جنسا وانما یطلق علیه باعتبار کونه مادة وقد اشرنا الیه

قبل هذا

قبل هذا و تشخص المجموع من حيث هو المجموع وكذا وحدته العددية محفوظة بتشخص النفس و
بوحدتها واذا صدق على المجموع الجسم بالذات صدق عليه انه متكمم واذا كان محفوظ الوحدة
الشخصية متزايد الكمية ومتناقصها فيصدق عليه انه متحرك حركة كمية في النمو والذبول لبقاء
الموضوع وتوارد افراد المقولة عليه لا يقال لو تحقق الحركة في الكم يلزم تحقق مقدار غير قار
بناء على ما هو الحق من اتصاف الموضوع بفرد زماني تدريجي مما فيه الحركة في زمان الحركة فيلزم ان
لا يكون الكم الغير القار منحصرا في الزمان مع انه يظهر من كلامهم الانحصار لانا نقول مرادهم من الغير القار
ما يكون غير مجتمع الاجزاء حدوثا وبقاء معا لا بحسب الحدوث فقط والكم الذي يتحرك فيه الجسم وان
كان تدريجي الحدوث لكنه ثابت البقاء وكذا الزاوية الحادثة من مغارفة خط عن خط مع ثبات نقطة
مشتركة بينهما والسطح والجسم التعليمي الحادثان من قطع الجسم بشئ وفيه نظر اما اولا فلان معنى ازدياد
الشئ في الكم او انتقاصه فيه ليس هو ان يكون هناك كمية واحدة بعينها وقد انضمت عليها كمية اخرى
او انفصلت عنها فان هذا ممتنع كيف وقد علمت ان المتصل بالذات مما ينعدم بطريان الوصل والفصل
عليه والمعدوم لا يتصف بالزيادة ولا بالنقصان بل معناه كون ذلك الشئ بحيث يتلبس في كل آن يفرض
بفرد لا يكون هذا الفرد حاصلا له في آن آخر سابق عليه او لاحق به فاذن لا يمكن ان يكون في الجسم كمية
حادثة متدرجة باقية مجتمعة واما ثانيا فلانه لا يدفع النقض عن الخط الحاصل من حركة الكرة على السطح
المستوي فانه تدريجي الحدوث والبقاء جميعا فالاولى ان يجاب بان المراد من الغير القار ما يكون كك
بالذات بمعنى انه لا يتصور كونه دفعيا اصلا وغير الحركة والزمان ليس من هذا القبيل اذ ما من شئ
من تلك الامور الا ويوجد له فرد ثابت منعدم القرار مما يعرض لها بتبعية الحركة اعلم ان العلامة
الشيرازي جعل في شرحه لكليات القانون السمن والهزال من اقسام الحركة الكمية اذ قال واما الحركة
في الكم فهي اما ان تكون الى الازدياد او الى الانتقاص والتي الى الازدياد اما ان يكون لورود مادة اخرى
وهو النمو والسمن او لا يكون كذلك وهو التخلخل والتي الى الانتقاص اما ان يكون بافناء شئ من المادة
وهو الذبول والهزال او لا يكون كك وهو التكاثف وحركة في الكيف كتسخن الماء وتبرده مع بقاء
صورته النوعية وتسمى هذه الحركة استحالة ويجب ان يعلم ان تلك الحركة لا تقع في جميع الكيفيات
بل انما تقع فيما يقبل الاشتداد والتضعف بمعنى ان محله يشتد فيه لا بمعنى ان نفسه يشتد اذ قد

الكيف والاين والوضع

علمت ان ذلك انما لا يتصور وحركة في الاين وهي انتقال الجسم من مكان الى مكان بل من اين الى اين

اخر على سبيل التدريج ويسمى نقلة وهو ظ وحركة في الوضع وهي ان تكون في الجسم المتحرك

حركة على سبيل الاستدارة فان اجزائه يباين كل واحد منها جزء من اجزاء مكانه او ما في حكم مكانه من نسبة

الى غيره من الاجسام وقد يلازم كله فقد اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه على سبيل التدريج ولم

يختلف نسبة مجموع الجسم الى مجموع مكانه من حيث كونه متحركا بهذه الحركة فلا ينتقض عكسه بالكرة

المدحرجة واعلم ان الجسم قد يكون متحركا في الوضع فقط كالكرة المتحركة على احد اقطاره بشرط ان لا

تفارق مكانها وكذا البيضي اذا تحرك على قطره الاطول والعدسي اذا تحرك على قطره الاقصر وكذا الاسطوانة

القائمة والمخروط القايم اذا تحركا على سهميهما وقد يكون متحركا في الوضع والاين معا لكن احدهما

يكون بالذات والاخرى بالعرض كالكرة المدحرجة والشخص القايم اذا صار قاعدا فلا ينتقض طرده

بالثاني كما توهم وليس قوله ويلازم كله مكانه داخلا في التعريف كما زعم صاحب الحواشي بل لتخصيص

مادة المثال من غير هذه الحركة لئلا يقع الاشتباه بينها وبين غيرها واعلم ان الجوهر لا يقع فيه حركة

والا لكان الانتقال فيه اما من شخص منه الى شخص اخر او من نوع الى نوع اخر فان كان الاول فما تغيرت

الصورة الجوهرية في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا كونا وان كان الثاني فهي كل ان

يتحقق جوهر اخر لامتناع تحقق الاتصال الواحد في بين امور متخالفة بالماهية فيكون بين جوهر و

جوهر انواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا محال وهذا بخلاف الكيف فانه مما يقبل الاشتداد و

التنقص فيمكن وجود كيفية واحدة مستمرة من مبدء زمان الحركة الى منتهاه لا يكون له جزء ولا حد الا

بمجرد الفرض وهذا لا يتصور الا في الحال بالنسبة الى المحل الذي يتقوم بدونه فلا يمكن للصورة بالقياس

الى المادة فالكون والفساد لا يكون بحركة والبواقي من مقولات العرض لا يقبل الا بالعرض اما الاضافة

فانها ان كانت عارضة لمقولة تقع فيها الحركة فهي متحركة بتبعيتها والا فلا فان الماء اذا تحرك في السخونة

فقد انتقل من الاشد الى الاضعف او بالعكس على التدريج بالتبعية وكذا الانتقال من الاعلى الى الاسفل

تابع للانتقال من اين الى اين والانتقال من الاكبر الى الاصغر تابع للانتقال الكمي ومن الاشرف في الوضع

الى الاخس فيه تابع للانتقال الوضعي واما الجدة فتبدل الحال فيها انما هو اولا في الاين فالحركة فيها

بالعرض لا بالذات فالحركة اولا في العمامة بحسب الاين ثم في التعمم وفي السلاح ثم في التسلح واما متى فان

وجود الجسم بتوسط الحركة فان كل حركة كما سياتى فى متى فلو كان فيه حركة لكان للمتى متى آخر وهو محال واما الفعل والانفعال فلبس فيهما حركة لان الحركة خروج عن هيئة قارة الى هيئة قارة لانه لو كان عن هيئة غير قارة لما كان خروج عنها وترك لها بل امعان فى تلك الهيئة مثلا ان كانت الحركة من التسخن الى التبرد وكان الجسم فى حالة تسخنه متبردا فانه لم يخرج عن التسخن حتى يكون قد تحرك فى مقولة ان ينفعل فان كان قد ترك التسخن فالحركة فى حيز مقولة ان ينفعل هذا ما ذكره بهمنيار فى التحصيل فى نفى الحركة فى مقولة ان يفعل وان ينفعل واقول توضيح ذلك ان الحركة فى كل مقولة كما مر عبارة عن ان يكون للموضوع فى كل آن من آنات زمان الحركة فرد من تلك المقولة وهذا لا يتصور فى غير القارة من المقولات كمقولة متى وان يفعل وان ينفعل وكذا الحال فى كل هيئة غير مستقرة من حيث انها غير مستقرة كالحركة والزمان اذ لو تحرك شئ فى مقولة متى مثلا للزم ان يكون له فى كل آن يفرض من زمان حركته سنة او شهر او غير ذلك فيكون انتقاله من سنة الى سنة او من شهر الى شهر دفعيا وعلى هذا القياس حكم المقولتين الباقيتين اذ يؤخذ فى مفهومهما التدرج وعدم الاستقرار فانهما التاثير والتاثر على نهج التجدد الاتصالى وحكم المسافة من حيث انها مسافة كذلك فلو تحرك جسم فى المسافة من تلك الحيثية يلزم ان يكون انتقاله من فرسخ الى فرسخ او من ميل الى ميل دفعيا بالبيان المذكور وبما ذكرناه ظهر تحقيق كلام الشيخ حيث قال فى الشفاء يشبه ان يكون الانتقال فى مقولة متى دفعيا لان الانتقال من سنة الى سنة او من شهر الى شهر يكون دفعة ونقول ايضا ان كل حركة باعتبار المحرك فهى اما ذاتية او عرضية لان القوة المحركة اما ان تكون موجودة فى المتحرك من حيث انه متحرك او لا تكون موجودة فيه من تلك الحيثية فالحركة فى الاول ذاتية وفى الثانى عرضية وكل حركة ذاتية فهى اما طبيعية او قسرية او ارادية لان القوة المحركة الموجودة فى المحرك بما هو متحرك اما ان تكون باعتبار كونها مستفادة من خارج اى امر مباين للمتحرك فى الاشارة الحسية او لا يكون وان لم يكن مستفادة من خارج فاما ان تكون لها شعور فهى الحركة الارادية سواء كانت على نهج واحد كما فى الافلاك او لا على نهج واحد كما فى الحيوانات وان لم يكن لها شعور فهى الحركة الطبيعية سواء كانت على نهج واحد كما فى العناصر او لا على نهج واحد كما فى النباتات وان كانت مستفادة من خارج فهى الحركة القسرية والفاعل للحركة القسرية طبيعة الجسم المقسور لكن مع انضمام ميل قسرى اليها يكون القاسر علة معدة له ولو كان القاسر فاعلا

المعلول من حيث انها منفعلة بالحركة التوسطية علة بالحركة القطعية فيكون الثابت مستندا الى الثابت والمتغير الى المتغير

للحركة القسرية او للميل القسرى لانتفى كل منهما بانتفائه وليس كذلك ومما يناسب هذا المقام ان
الحركة لما كانت امرا متجدد الذات متدرج الحصول فلابد ان لايكون علتها امرا ثابتا غير متغير
اصلا والا يلزم تخلف المع عن علته التامة وهو محال فالطبيعة مثلا اذا كانت على صرافتها كان
مقتضاها ثابتا فلم تكن مقتضية للحركة اذ هى متجددة شيئا فشيئا والثابت من حيث انه ثابت لايكون علة
للمتغير كما بينا ففى اقتضائها للحركة يجب ان يلحقها ضرب من تبدل الاحوال لايقال للحركة حيثيتان احديهما
حيثية ذاتها وهى توسط الجسم بين مبدأ المسافة ومنتهاها وهى بهذا الاعتبار ثابتة باقية من اول
زمان الحركة الى اخره والثانية حيثية النسب التى يلزمها وهى بهذا الاعتبار متجددة مقتضية
غير ثابتة فالحركة من الحيثية الاولى مستندة الى القوة المحركة دون الحيثية الاخرى وهذه الحيثية مستندة
الى تلك الحيثية لانا نقول الكلام فى استناد هذه الى تلك عايد بعينه فالحركة الطبيعية يجب ان يكون
لها علة متجددة هى مجموع امرين احدهما ثابت وهو الطبيعة وثانيهما متجدد هى الوصولات الى حدود
متجددة متبدلة تكون تلك الوصولات حالات غير ملايمة للطبيعة والا لم تصر محركة فتوجب الطبيعة
بشرط وجود تلك الحالات العود الى الحالة الطبيعية وعند حصولها تنقطع الحركة لانتفاء احد
جزئى علتها وهى الحالات المتجددة وكما ان العلة ذات جهتين جهة ثبات وجهة تجدد كذلك
المع باعتبار التوسط والقطع الثابت للثابت والمقتضى للمقتضى ولقايل ان يقول الكلام فى علة
تجدد الحالات الغير الطبيعية كالكلام فى علة تجدد اجزاء الحركة لكن يجاب بان الطبيعة مع كل حالة
غير ملايمة علة لحركة ومع كل حركة علة لحالة اخرى غير تلك الحالة لئلا يلزم الدور فلا يزال الحالات
موجبة للحركات والحركات معدة للحالات على الوجه المستمر الغير الدائر الى ان يعود الطبيعة الى الحالة
الطبيعية وكذا الكلام فى النفس بالنسبة الى الحركة الارادية وذلك لان النفس فى ذاتها ثابتة فمقتضاها
ثابت فلا يكون الحركة الارادية مقتضى النفس فلابد حينئذ من انضمام امر اليها وذلك الامر ليس هو
التصور الكلى لان نسبته الى جميع الجزئيات على السوية بل التجددات الجزئية المنبعثة عنها الارادات
الجزئية الموجبة لجزئيات الحركة ويتجدد كل من الارادة والحركة بتجدد الاخرى على وجه الاتصال كما
عرفت فى الحركة الطبيعية ولا يخفى على المتفطن انه كما لا يجوز ان يكون فاعل الحركة ثابتا محضا بلا تبدل حال
بعد حال كذلك حكم القابل لها فكل ما يقال فى تصحيح نسبة الحركة الى الفاعل يجب ان يقال مثله

في تصحيح نسبتها الى القابل **فصل** في الزمان مطالب هذا الفصل ثلثة الاول في التنبيه على انية الزمان الثاني في تحقيق مهيته الثالث في بيان كونه غير مقطوع البداية والنهاية وقبل الخوض في المطالب ينبغي ان يعلم ان الناس قد اختلفوا في الزمان اختلافا عظيما فمنهم من اثبت له وجودا عينيا ومنهم من نفى وجوده الا بحسب الوهم والمثبتون لوجوده منهم من جعله جوهرا ومنهم من جعله عرضا والجاعلون له جوهرا منهم من جعله جوهرا قد سيا غير جسماني وفرقة منهم زعمت انه واجب الوجود لذاته تعالى ومنهم من جعله جوهرا جسمانيا هو الفلك الاعلى والجاعلون له عرضا اتفقوا على انه عرض غير قار ثم هو اما نفس الحركة او غيرها فهذا تفصيل المذاهب واما حجة كل فريق فحجة المنكرين لوجوده امور الاولى انه لو كان موجودا لكان منقسما والا لزم ارتفاع التقدم والتاخر عن الموجودات وهو باطل بالبديهة ولزم ان يكون وقت وجود الحادث ووقت عدمه واحدا فيلزم كونه موجودا ومعدوما معا وهو محال واذا كان منقسما كان بعضه منقضيا وبعضه متجددا اذ لو كان حاصلا بجميع اجزائه لعاد المحذور فيكون بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا وهما معدومان لا محالة واما الآن الغير المنقسم المحفوف فلم يكن له وجود اما عندنا فلانه طرف الزمان والشيء اذا لم يكن موجودا امتنع ان يكون طرفه موجودا واما عند مثبتيه فلان الطرف لا يوجد الا اذا وقع قطع لذي الطرف والزمان عندهم غير مقطوع الجانبين والجواب ان الوجود المطلق اعم من الوجود في الآن او في الماضي او في المستقبل ولا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم فكما ان المكان اذا كان موجودا لا يلزم ان يكون موجودا في المكان او في طرف منه كذلك الزمان اذا كان موجودا لا يلزم ان يكون موجودا في الماضي او المستقبل او في الآن الذي هو طرفه الحجة الثانية لو كان الزمان موجودا لكان بعض اجزائه قبل البعض كما بينا فتلك القبلية لا تكون بالذات اما اولا فلان العلة من حيث هي علة واجب الحصول مع المعلول وههنا يمتنع حصول الجزء المتقدم مع الجزء المتاخر واما ثانيا فلان الجزء المفروض علة اما ان يكون علة لمهية الجزء الاخر وللازم مهيته او لامر عارض له ونقول هكذا اما ان يكون عليته الجزء المتقدم لمهيته او للازم من لوازم مهيته او لامر عارض له فعلى الاولين يلزم كونهما متخالفين بحسب المهية والا لزم كون العلة علة لنفسها وهو محال فكل جزء يفرض في الزمان يجب ان يكون مخالف المهية للجزء الاخر لكن الاجزاء الممكنة الانفراض في الزمان غير متناهية ولتخالفها بحسب المهية

يمكن ان يقال في الجواب ان الزمان الماضي موجود في الزمان الماضي ومعدوم في الحال والمستقبل والزمان المستقبل موجود في الزمان المستقبل وان كان معدوما في الحال والماضي فلا يعتبر هذا العدم الوجود قال المحقق اللاهجي في حواشيه على الحواشي الخفرية اذ كل منهما اي من الماضي والمستقبل زمان لوجوده نفسه كما هو المشهور ... في الواقع مجتمع الاجزاء فلا يصح منه تقدم الاشياء وتاخرها وان يعنوا به الوجود الانتزاعي كما يعني بالفوقية وهو الذي يراه متاخرو المتكلمين فيرده هذا الدليل فان وجوده الانتزاعي منقسم البتة والا ارتفع التقدم والتاخر والانقسام انما يكون الى ماض ومستقبل نظام الدين

لا يتوقف امتياز بعضها عن بعض على الفرض فما يمكن له من الانقسام الغير المتناهية يجب ان يكون حاصلة بالفعل متمايزة فكل واحد من تلك الاجزاء غير قابل للانقسام والا لكانت له اجزاء متمايزة حاصلة بالفعل فلم يكن واحدا وقد فرض كذلك هف فيلزم تركيب الزمان عن الآنات المتتالية المستلزم لتركيب الجسم من الاجزاء الغير المتجزية وقد بين بطلانه وعلى الثالث وهو كونه علة لامر عارض لهويته الجزء المتاخر او كون عليته لامر عارض له يلزم جواز صيرورة الغد امس والامس غدا وذلك محال وايضا اذا كان الجزء المتاخر مما يمكن ان يكون هو بعينه متقدما كان حصول القبلية له بسبب وقوعه في الزمان المتقدم وكذا القول في الجزء المتقدم فيلزم ان يكون للزمان زمان هذا خلف فثبت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض ليس بالعلية ولا بالطبع ولا بالشرف بعين ما ذكرناه ولا بالمكان وهو ظاهر فهو اذن بالزمان لان اصناف التقدم منحصرة في الخمسة باتفاق الفلاسفة فيكون للزمان زمان وينقل الكلام الى ذلك الزمان وهكذا الى غير النهاية والجواب ان المتقدم والمتاخر اذا لم يكونا جزئين من اجزاء الزمان يجب ان يكون اتصافهما بالتقدم والتاخر لاجل اقترانهما بجزئين يكون احدهما قبل والاخر بعد واما اذا كانا جزئين من اجزاء الزمان فلا يلزم ان يكون كل منهما في زمان اخر اذ التقدم والتاخر من العوارض التي تعرض لاجزاء الزمان لذواتها لا لملاحظة امر اخر معاقب لهما التقدم والتاخر هو نفس اجزاء الزمان سواء كان المتقدم والمتاخر هي او غيرها فكل جزء من اجزاء الزمان هو نفس القبل والقبلية باعتبارين كما ان ذات الباري هو نفس الموجود والموجود باعتبارين والجوهر الممتد في ذاته نفس المتصل والاتصال باعتبارين وكذلك التاخر الزماني والمعية الزمانية فان المعين اذا كانا جميعا في جزء من اجزاء الزمان كان ما به المعية بينهما امر ثالث هو جزء من الزمان واما اذا كان احدهما جزء منه كان ذلك الجزء ما به المعية فيكون مع ومعينة باعتبارين فان قيل فالزمان اذا كان لذاته متقدما او متاخرا وكل ما كان كذلك فهو من المضاف فالزمان مجرد اضافة فنقول ليس مفهوم الزمان مجرد التقدم والتاخر بل هو مقدار يقتضي التقدم والتاخر لذاته فهو لذاته من مقولة الكم ولكنه لذاته يقتضي ان يكون معروضا لهذين الوصفين لا انه لا معنى له الا التقدم والتاخر كما ان الهيولى لذاتها جوهر لكنها لذاتها تقتضي القوة والاستعداد للاشياء لا انها محض الاستعداد حتى تكون من مقولة الاضافة هذا ما ذكر في هذا المقام وظني انه يعود اشكال

قوله فلا يلزم اه اي لا يجوز حاصله ان التقدم والتاخر عارض لاجزاء الزمان بالذات فلا يجوز ان تكون محتاجة في عروضهما الى ... عليته

عليه بعض تلك الاجزاء لبعض بعينه فان كون بعضها متقدما و بعضها متاخرا مع تشابهها و تساويها
فى الحقيقة النوعية لابد له من امر زائد على ذاتها يكون سببا لامتياز بعضها عن بعض والا يلزم الترجيح
من غير مرجح والجواب بان اجزاء الزمان يمتاز بعضها عن بعض بذواتها الشخصية وهويّاتها غير متميّن
فانه ان جاز هذا جاز ان يتحقق فى كل شيئين من نوع واحد انهما يمتازان بذواتهما من دون مميّز و
اجزاء الزمان اشتركت فى الهيئة والمحل فلابد من مميّز والحق فى الجواب ان الزمان متصل واحد فى الخارج
ولا جزء له بالفعل ولا بالقوة بحسب الخارج فلا حاجة الى مميز خارجى ليمتاز شئ منه من شئ ولما يجب
التوهم والتصور فانه يمتاز بعض اجزائه عن بعض بالتقدم والتاخر والقرب مما يوخذ فى الوهم
مبدء و البعد عنه ولا يبعد ان يمتاز ايضا بنسب كوكبية فى الاجرام السماوية من مقابلاتها و مقارناتها
من الاوضاع التى تحدث فيما بينها الحجة الثالثة ان المعقول من الزمان ما به يتقدم الاشياء
بعضها على بعض و يتاخر بعضها عن بعض بالتقدم والتاخر اللذين يمتنع ان يوجد المتقدم والمتاخر
بهما معا وهذا المعنى لو كان موجودا لكان متعلقا بالمادة الجسمانية والحركة والتغير مع ان هذا
المعنى يوجد فى غير الجسمانيات والمتغيرات فان البارى تعالى يصدق عليه انه قبل كل حادث عند عدمه
ومع كل حادث عند وجوده فاذا قطعنا النظر عن ساير اقسام التقدم من العلية والشرف والطبع وجردنا
النظر الى ذاته تعالى كان موجودا مع عدم الحوادث وهو الآن موجود مع وجودها فكانت قبليته
تارة ومعيته اخرى كقبلية ساير الاشياء ومعيتها فاذا كانت هذا النحو من القبلية والمعية فيما يستحيل
عليه الحركة والتغير فعلمنا ان حصول التقدم والتاخر بهذا الوجه لا يتوقف على وجود الزمان المتعلق
بالحركة والجواب ان نسبة البارى الى جميع الموجودات نسبة واحدة هى المعية الغير الزمانية ولا تجدد
ولا تعاقب للزمانيات بالنسبة الى البارى القيوم فكانها يوجد بالنسبة اليه تعالى مرة واحدة اما
مبدعاتها فلا فى زمان واما كايناتها فكذلك فى زمانه فيعبر عن نسبته تعالى الى المبدعات بالسرمد وعن
نسبته الى الكاينات المتغيرة بالدهر كما يعبر عن نسبة المتغيرات بعضها الى بعض بمتى ولما احتج من زعم
ان الزمان واجب الوجود لذاته فهو ان الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته امر محال وكل ما يلزم من
فرض عدمه محال فهو واجب الوجود لذاته اما الكبرى فضرورية واما الصغرى فلانا لو فرضنا عدم
الزمان قبل وجوده او بعد وجوده لكانت القبلية والبعدية زمانية فقد لزم من فرض عدمه

فرض

قوله غير مميز اه اى بصيغة اسم المفعول ١٠١٢ من البيان او الصفة المشبهة من المتانة

قوله والجواب ان نسبة البارى القيوم اه الى الواجب لما كان خارجا عن الزمان ولا تغير فيه فلا يتصف بقبلية او بعدية او معية زمانية بالنسبة الى شئ وان كان له قبلية او معية او بعدية بمعنى آخر فهذه الكالات الزمانية مستندة الى الاشياء الزمانية بالذات والى الواجب بالعرض الحكيم ميرزا ابو الحسن قدس ظله العالى

فرض وجوده فيجوز العدم على الزمان متناقض والجواب ان استحالة نحو خاص من العدم لذاته لا يقتضي استحالة مطلق العدم وواجب الوجود لذاته ما يمتنع عليه جميع انحاء العدم لذاته والزمان لا يابى لذاته ان لا يوجد اصلا وان ابى لذاته ان يعدم بعد كونه موجودا (او يصير موجودا بعد كونه معدوما) ولما ظن من زعم كون الزمان جوهرا قائما بنفسه مفارقا عن المادة المنسوب الى افلاطون الالهي وشيعته من الاقدمين ان مبناه التحرز عن مضايق الشبه الواردة على مذهب المعلم الاول من كون الزمان مقدار الحركة وقالوا لا يقع في بحت ذات الزمان تغير اصلا ما لم يعتبر نسبته الى المتغيرات فما لم يقع فيه شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيه الا الدوام والاستمرار وان وقع فيها شيء منها حصلت لها قبليات وبعديات لها من جهة التغير في ذات الزمان والمدة بل انما هي من قبل تلك المتغيرات واستصوبه لذلك الى اي الامام حيث قال في شرح عيون الحكمة ان الناصرين لمذهب ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان الا بالرجوع الى مذهب الامام افلاطون والاقرب عندي في الزمان والمدة هو مذهب افلاطون وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته فان اعتبرنا نسبته ذاته الى ذوات الموجودات الدائمة المنزهة عن التغير سمي بالسرمد من هذا الاعتبار وان اعتبرنا نسبته ذاته الى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذلك هو الدهر الداهر وان اعتبرنا نسبة ذاته الى كون المتغيرات (من العقول الى الاجسام المتحركة) مقارنة معه فذلك هو الزمان وقال ايضا واما مذهب افلاطون فهو الى العالم البرهانية الحقيقية اقرب وعن ظلمات الشبهات ابعد ومع ذلك فالعلم التام ليس الا عند الله تعالى والجواب ان هذا الظن ينفسخ مما سياتي من تحقيق ماهية الزمان وانها مقدار لما هو ذو تقدم وتاخر في ذاته لا يوجد المتقدم منه مع المتاخر بحسب الذات وماهيته يتعلق بامر متغير لذاته بعضه فائت و بعضه لاحق ومثل هذا الامر الذي وجوده على سبيل حدوث امر فامر لا يكون الا ماديا فالزمان متعلق بالمادة بتوسط الحركة فلا يكون مفارقا كيف ولو لم يكن الزمان متقضيا سيالا في ذاته لكان الشيء الذي حدث الان فهو قد حدث في زمن الطوفان وح لا يكون بين الاشياء تقدم وتاخر وهو مما يدفعه الحس وبالجملة لو لم يكن في الموجودات شيء متقدم ومتاخر بالذات لا يوجد التقدم والتاخر في شيء من الاشياء بالعرض وذلك الشيء هو المسمى بالزمان واذا كان الزمان متقضيا متجددا لذاته استحال ان يتعلق وجوده بالمفارقات عن المادة اذ لا تجدد ولا سنوح في عالم القدس

فضلاً عن ان يكون هو بنفسه جوهراً قائماً بذاته مفارقاً عن المادة ووهم من جعل الزمان جسماً
هو الفلك الاعظم لزعمه ان كل شيء في الزمان وكل شيء في الفلك والمقدمتان على تقدير حقيتهما
لا ينتجان الا ان بعض ما يوجد في الزمان يوجد في الفلك واما من جعل الزمان نفس الحركة كانه
فاستدل عليه بامرين الاول ان الزمان متجدد والحركة ايضا كذلك والجواب اما اولا فبان الموجبتين
في الشكل الثاني لا ينتجان واما ثانيا فبان الاوسط غير متكرر اذ التقضي والتجدد في الزمان بالذات
وفي الحركة بالعرض كما هو راي الجمهور او بالعكس كما هو راي بعض الثاني ان من لا يحس بحركة لا يحس
بزمان والجواب ان هذا لا يوجب الاتحاد فان ههنا وجوها من المغايرة والفرق بينهما يدفع كونهما واحداً
منها ان الزمان يؤخذ في حد الحركة السريعة دون العكس ومنها ان حركة يكون اسرع من حركة ولا يكون
زمان اسرع من زمان ومنها انه قد يكون حركتان معا ولا يكون زمانان معا ومنها ان اجزاء الزمان
زمان واجزاء الدورة ليس بدورة ومنها ان الحركتين قد يتحدان في الزمان و ما به الاختلاف غير
ما به الاتحاد ومنها ان السريع هو الذي يقطع المسافة في زمان اقصر لا في حركة اقصر وكذا حكم الحركة الاولى
الفلكية فهذه حجج اصحاب هذه المذاهب الفاسدة في الزمان واجوبتها واما تحقيق ما ذهب اليه اهل الحق فيه
ففيه برهانان اما الاول وهو المناسب لمسلك الالهيين ولهذا ذكره الشيخ الرئيس في النمط الخامس من
الاشارات فتقريره ان الشيء اذا كان عدمه مع وجود شيء اخر فاذا صار موجودا كان ذلك الشيء
متقدما عليه باعتبار اقترانه مع عدم هذا الحادث ومعه باعتبار اقترانه مع وجوده فتقدم الشيء
المتقدم ليس باعتبار نفس ذاته لان ذاته قد توجد مع ذات المتاخر بخلاف قبليته كالاب بالقياس
الى الابن فان جوهر الاب قد توجد مقارنا لجوهر الابن واما قبليته للابن فلا توجد مع جوهر الابن
فاذن قبليته زائدة على ذاته ولا باعتبار وصف لازم لذاته فانه ايضا باطل يظهر بطلانه مما ذكرنا من ان
ذات المتقدم يوجد مع زوال وصف التقدم وذلك عند كونه مقارنا لوجود ما تقدم عليه ولا
نفس عدم المتاخر اذ قد يكون بعد وجوده ايضا ولا باعتبار مركب من اعتبار نفس وجود المتقدم
واعتبار نفس عدم المتاخر اذ قد يتحقق هذه الهيئة التركيبية بعد كما اذا فرضنا وجوده لا مع العدم
الحاصل لابنه بعد الوجود مع انه ليس بهذا الاعتبار متقدما على ابنه بل متاخرا عنه ولا ذات الفاعل
فانه قد يكون قبل ومع وبعد وبالجملة لا بد لعروض القبلية والبعدية من امر يكون عروضهما له بالذات

كلامهما

كل صفة يتصف بها شيء او اشياء لا بالذات فلا بد لها ان ينتهي الى ما يتصف بها بالذات لاستحالة التسلسل ولا يجوز ان يكون المعروض بالذات للقبلية والبعدية اجزاء متفاصلة غير منقسمة يقتضي كل منها اللاسبق على الآخر ولحوقا به لما بيّنّا فيما مر اذ لو فرضنا متحركا يقطع بحركته مسافة يكون بين ابتداء حركته وانتهائها قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة على سبيل الاتصال والانطباق على اجزاء المسافة فيجب ان يكون ما هو المعروض بالذات لتلك القبليات والبعديات امرا لا يزال يتصرم ويتجدد على الاتصال بحيث يستحيل انفكاك التصرم والتجدد عنه ويكون جزء منه لذاته قبل وجزء منه لذاته بعد ويمتنع لذاته صيرورة القبل منه بعدا والبعد منه قبلا وهذا هو المعنيّ بالزمان واما البرهان الثاني المناسب لمسالك الطبيعيين فهو احد مقاصد هذا الفصل الذي اشار اليه المصنف بقوله اذا فرضنا حركة واقعة في مسافة على مقدار اي مرتبة من السرعة وابتدأت معها حركة اخرى ابطأ منها فاتفقتا في الاخذ والترك وجدت البطيئة قاطعة لمسافة اقل من مسافة السريعة والسريعة قاطعة لمسافة اكثر وربما اتفقتا في احدهما فقط فيتفق مقطوعاهما من المسافة واذا فرضنا معها اخرى على مرتبتها من السرعة واتفقتا في الاخذ والترك وجدتهما قاطعتين لمقدار واحد من المسافة وان ابتدأت احديهما ولم تبتدئ الاخرى وتركتا معا او يكونان على عكس ذلك وجدت احديهما تقطع مسافة اقل مما يقطع الاخرى واذا كان كذلك كان بين اخذ السريعة وتركها امكان اي امر ممتد يسع قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها ببطوء معين وليس هذا نفس شيء من المسافة او الحركة او السرعة والبطوء فان كل واحدة منها تختلف مع الاتفاق فيه ويتفق مع الاختلاف فيه واعترض الامام الرازي في المباحث المشرقية على هذا البرهان بانه قد اخذ فيه السرعة والبطوء الماخوذ في مفهوميهما الزمان وكون الحركتين معا في الاخذ او الترك وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بالزمان فقد اشتمل البيان على الدور واجاب عنه بان المط بهذا البيان اثبات حقيقة الزمان على الوجه المخصوص من كونه كمية للحركة فان العلم بوجوده من الاوليات ولهذا قيل الزمان ظاهر الانية خفي الماهية والعلم بوجوده كاف في القطع بتحقق هذه الامور والمناسب ههنا ان يقال الغرض ههنا اثبات الزمان على وجه يترتب عليه اثبات كونه مقدارا للحركة وربما يجاب بمنع توقف العلم بتحقق هذه الامور على العلم بوجود الزمان في الخارج فان المنكرين لوجوده في الخارج يعترفون بكون

الشئ مع الشئ ويكون حركته اسرع من حركته وانما يتوقف ذلك على ملاحظة الزمان فى الجملة سواء كان موجودا خارجيا او وهميا فيمكن ان يجعل ذلك ذريعة الى اثبات وجوده فى الخارج والحق ان التوقف على ملاحظة الزمان انما هو فى تصور حقايقها لا العلم بوجودها وذلك من البديهيات الغير المحوجة الى ملاحظة الزمان عينا او ذهنا والماخوذ فى البرهان انما هو هذا الادراك وهذا الامكان قابل للزيادة والنقصان فانه اذا نصفت المسافة بعينها او كل من السريعة والبطيئة بعينه حصل امكانات متساوية بان كل واحد منهما نصف الامكان المفروض اولا وايضا فان فى الوجود حركات كثيرة مختلفة فى الاخذ والترك او فيهما جميعا والامكانات الواقعة بين اخذ تلك الحركات وتركها متخالفة بالزيادة والنقصان وكل قابل للزيادة والنقصان بالذات فهو مقدار اذا كان متصلا واحدا وذلك الامكان كذلك فيكون مقدارا اما ان قبوله للزيادة والنقصان بالذات فلان العقل اذا نظر اليه وجده قابلا لهما مع قطع النظر عن الحركات والمسافات وغيرها من الاشياء وهذا يدل على ان قبوله لهما انما هو بالذات واما انه متصل واحد فلانه لو كان منقسما الى امور غير منقسمة لادى ذلك الى تركب المسافة من الاجزاء التى لا يتجزى لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة واذا ثبت انه مقدار فنقول كل مقدار اما ثابت اى قار الذات تجتمع الاجزاء فى الوجود معا او غير ثابت وذلك الامكان مقدار غير ثابت اذ لا يوجد اجزاؤه معا لانه لو كان مقدارا ثابتا لكان اما مقدارا للمسافة او للمادة المتحركة وكل منهما باطل اذ على الاول يلزم كون جميع الحركات الواقعة فى مسافة واحدة او مسافات متساوية متساوية فى ذلك الامكان وليس كذلك وعلى الثانى يلزم كون زيادة المادة بزيادته ونقصانها بنقصانه ويلزم كون الاصغر جسما اسرع حركة والاكبر ابطأ وفى النجاة بعكس ما ذكرناه لانه قال هذا المقدار لو كان مقدارا للمادة لكان يزداد بزيادة المادة ولو كان كذلك لكان كل ما هو اسرع اكبر واعظم واعترض عليه صاحب المباحث المشرقية بان هذا المقدار فى الاسرع ليس اعظم مما فى الابطأ حتى يلزم ان يكون الاسرع اعظم بل هو فى الاسرع اقل مما فى الابطأ لان الاسرع هو الذى يقطع المسافة فى زمان اقل فاذا الصحيح ان يقال لو كان هذا المقدار للمادة لوجب ان تزداد المادة بزيادته فيلزم ان يكون الابطأ اعظم لان هذا المقدار فى الابطأ اعظم ويمكن توجيه كلام الشيخ بوجه لا يرد عليه شئ بان يقال معنا لو كان هذا الامكان مقدارا للمادة يلزم ان يكون ما هو الاسرع فى الحركات الطبيعية وهو الذى يكون

مقدار جسميته اكبر لشدة الميل الطبيعي فيه كاسنبين فى موضعه يكون ازيد فى هذا المقدار و ليس كذلك بل الامر بالعكس فان ما هو الابطأ فيها وهو الذى جسميته اصغر و ميله اضعف يكون ازيد فى هذا المقدار فههنا امكان مقدر غير ثابت وهو المعنى من الزمان فثبت انيته واما المطلب الثانى الذى هو تحقيق ماهية الزمان فهو ما اشار اليه بقوله وهو مقدار لانه غير ثابت فهو كمية متصلة وكل كمية متصلة فهو لا يخ اما ان يكون مقدار الجسم او لهيئة قارة من هيئات الجسم او يكون مقدار الهيئة غير قارة منها لا سبيل الى الاول اى كونه مقدار الجسم او لهيئة قارة لان الزمان غير قار وما لا يكون قارا لا يكون مقدار الجسم او لهيئة قارة قيل لانه يلزم ان يوجد الشئ بدون مقداره اللازم له اذ مطلق المقدار لازم للشئ ذى المقدار كما يحكم به الفطرة واعترض عليه العلامة القوشجي فى حواشيه على بعض شروح هذا المختصر بان الجسم اذا تحرك بالحركة الكمية يكون الكم الغير القار مقدار الجسم لا القار و يبقى الجسم ذو المقدار بدون مقداره ورد عليه كما هو منقول فى الحواشى الفخرية بان الكم الذى يتحرك فيه الجسم ليس غير قار لاجتماع اجزائه نعم افراد كميته هذا الجسم غير مجتمعة وهذا لا يقتضى غير قاريته فرد من افراد الكم فى تلك الصورة اقول الاولى فى الجواب ان يقال ان الكم الذى يتحرك فيه الجسم له فرد واحد زمانى تدريجى لا يخلو المتحرك عنه فى زمان حركته وافراد انية يتلبس المتحرك فى كل ان بواحد منها فلا يلزم خلو الجسم عن مقداره لا فى الزمان ولا فى الان بخلاف ما اذا كان الزمان مقدارا لامر قار فانه لا محالة يلزم خلو ذلك الامر عن مقداره فى كل ان فرض اذ لا يكون للزمان فرد انى اصلا فهو مقدار لهيئة غير قارة وكل هيئة غير قارة فهى الحركة هذا موافق لما ذهب اليه شيخ الاشراق من ان الغير القار بالذات منحصر فى الحركة والزمان غير قار بواسطة الحركة وعلى التقدير المذكور لا يلزم كون الزمان حركة وكونه مقدار النفسه واما ايراد النقض على كلامه بسائر الامور التى قد يحصل على سبيل التدريج كالمقولات التى تقع فيها الحركة وكحدوث السطح الغير القار للجسم التعليمى الغير القار فيما اذا قطع الجسم بشئ وكالخط الغير القار الحاصل من حركة الكرة على السطح المستوى على ما ذكره فى الحواشى الفخرية فمبنى على عدم الفرق بين الاتصاف بالشئ بالذات والاتصاف بالعرض واما ما اجاب به صاحب الحواشى عن بعض هذه النقوض بقوله لما كانت الحركة تدريجية لا انية لا يحصل السطح الغير القار اذا قطع الجسم بشئ اذ القطع تدريجى والحاصل فى كل ان من زمان القطع

امر منقسم لاستحالة الجزء فالحاصل في كل آن مجتمع الاجزاء لا غير قار وحصول الخط من حركة الكرة على السطح تم لما عرفت من ان زوال الماس عن موضع الملاقاة لا يكون في آن بل لا يحصل الا بالحركة وهي في زمان الحركة غير ملاقية للسطح كما ذكره الشيخ في الشفا فاقول فيه وجوه من الخلل غير خفية على من استحضر الاصول التي قد ذكرناها سابقا وما ذكره الشيخ في الشفا ليس لانفي الملاقاة الآنية عن الكرة للسطح في زمان حركتها على انفي الملاقاة الزمانية بتمامها فالزمان مقدار الحركة ولهذا من غفل عن الحركات غفل عن الزمان كما وقع لاصحاب الكهف ولقوم من المتالهين على ما حكي المعلم الاول

واما المطلب الثالث الذي هو كون الزمان غير مقطوع البداية والنهاية فهو قوله ونقول ايضا ان الزمان لا بداية له ولا نهاية له لانه لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا توجد مع البعدية وكل قبلية لا توجد مع البعدية فهي زمانية ومعروضها بالذات نفس اجزاء الزمان لما ذكرنا من ان معروض هذا النحو من القبلية ليس نفس العدم الذي وصف بالقبلية لزوال هذه الصفة منه اذا تحقق بعد البعد ولا نفس شيء فرض سابقا غير اجزاء الزمان كالفاعل وغيره اذ قد توجد مع البعد وبعده ايضا ولا نفس مجموع وجود السابق وعدم اللاحق بلا اعتبار امر اخر اذ قد يتحقق ايضا بعد البعد فثبت انه اذا فرض عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا يجامع مع البعدية يكون الموصوف بقبلية عدمه نفس وجوده فيكون قبل الزمان زمان هف وكذا لو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبلية فيكون زمانية بالبيان المذكور فيكون بعد الزمان زمان هف فثبت لما ثبت ان الزمان من عوارض الحركة والحركة من عوارض الجسم فالقول في الجسم والحركة كالقول في الزمان وهذه احدى الشبهات للقايلين بقدم العالم ويمكن دفعها لا بما تشبث به طائفة من المتكلمين من ان تقدم عدم الزمان على وجوده لا يجب ان يكون زمانيا كما ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض اخر منها لا يكون زمانيا والا لزم ان يكون للزمان زمان بل هو نوع اخر غير ما بالزمان والشرف والرتبة والعلية والطبع وكما عقل نوع اخر من التقدم في الزمان بحيث لا يستدعي زمانا فليعقل مثل ذلك في تقدم عدم الزمان على وجوده حتى لا يلزم ان يكون ذلك التقدم زمانيا لانك قد علمت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض زماني كيف وقد ذكرنا ان مصداق الحمل ومطابق الحكم بهذا النحو من التقدم والتاخر نفس اجزاء الزمان بلا ملاحظة امر اخر غيرها ولا بان

فيما يتعلق بالزمان

الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله بداية فالحوادث الماضية بداية لان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان يجب ان يكون موجودا ومجموع الحوادث من حيث انه هو مجموع مما لا وجود له في الخارج فلا يحكم عليه حكما ثبوتيا خارجيا بل بان يقال اما اولا فهو انا لا نسلم ان الزمان لو كان له بداية يجب ان يكون له عدم قبل وجوده اذ التناهي في المقدار سواء كان قارا او غير قار لا يستدعي المسبوقية بالعدم فكما ان تناهي البعد المكاني في مقداره لا يستدعي كونه مسبوقا بعدم فكذلك حكم تناهي الزمان فان مجرد تناهيه لا يوجب مسبوقيته بعدم سابق عليه وكما ان تناهي الفلك الذي هو محدد جهات الامكنة لا يستلزم تاخره عن امر ممتد موجود او موهوم خلاء او ملاء تاخرا مكانيا فكذلك تناهي الزمان الذي هو محدد جهات الازمنة وعرش الزمانيات لا يستلزم تاخره عن امتداد زماني موهوم او موجود مقارن لشيء او غير مقارن تاخرا زمانيا وان كان الوهم يعجز عن ادراك تناهيه كما يعجز عن ادراك انه ليس وراء الفلك الاعلى شيء لا خلاء ولا ملاء واما ثانيا فهو ان الزمان لما كان امرا متصلا موجودا في الخارج كما بينا فيجري فيه اكثر البراهين المذكورة في تناهي الكميات من التطبيق والتضايف والوسط والطرف والحيثيات و الاعتذار بعدم وجود اجزائه مجتمعة غير مجد في نفي جريان تلك البراهين لانه وان لم يجتمع اجزاؤه في حد واحد ولم يحضر بعضها عند بعض في مدارك المحبوسين في مطمورة الزمان المسجونين في سجن المكان لكنها في الواقع موجودة بوجود واحد شخصي وبالنظر الى المبادي العالية على الزمان و المكان وما هو اعلى منها مجتمعة التحقق متوافقة الحضور اذ لا فقد ولا غيبة هناك الا للامور المستجلة بل كل ما يكون وجوده تدريجيا بالقياس الى زماني فهو دفعي بالقياس الى المراتب الرفيعة وكل ما هو غائب عن مكاني فهو حاضر عندهم فالتجدد والتصرم والحضور والغيبة انما يتحقق في الزماني والمكاني بالنسبة الى زماني اخر ومكاني اخر واما بالنسبة الى القدوس الحق وضرب من ملائكته فلا يتصور شيء منها بوجه من الوجوه فاذا كان الزمان في الواقع وبالقياس الى المفارقات والحق الاول موجودا متصلا قارا فلا مجال لمنع جريان تلك البراهين ولقائل ان يقول لما كان التناهي والنهاية من باب المضاف والمتضايفان متى كان احدهما بالفعل كان الاخر بالفعل وان كان بالقوة كان بالقوة فنقول ان كان للزمان نهاية في الوجود كان نهايته آنا فلا يخلو اما ان يكون وجوديا لا

مع الزمان مقارنا له [?] للزمان معيته ومقارنته في الوجود مع الان وهو باطل لان الزمان منقسم
والان غير منقسم فكيف يكون بينهما مطابقة واما ان يكون وجوده مقدما على وجود الزمان
فيكون الان بالفعل حيث يكون الزمان بالقوة مع انهما متضايفان والمتضايفان لا يكون احدهما
بالفعل والاخر بالقوة وهذه الشبهة قد سنحت لي في سالف ايام التحصيل وقد عرضتها على استاذي
ادام الله علوه ومجده فافاد ان الزمان على تقدير التناهي لا يلزم ان يكون له طرف بالفعل فان التناهي
قد يطلق بمعنى قطع الامتداد في جهة تماديه وقد يطلق على تناهي العدد العارض المقدار
بسبب تجزيته باجزاء متساوية وقد يفارق المعنى الثاني المعنى الاول كما في محيط الدايرة فليكن
الزمان ايضا من هذا القبيل هذا واقول يمكن الجواب عنها بوجوه اخر الاول انها منقوضة
بالحركة الحادثة فان بدايتها ان كانت موجودة فلا يخ اما ان تكون التي هي بدايتها موجودة معها
وهو محال لامتناع المطابقة بين بداية الحركة وبينها وان لم يكن موجودة كان احد المضافين بالفعل
والاخر بالقوة فيلزم ان لا يكون شئ من الحركات متناهيا هف الثاني ان المضاف قد يكون بسيطا حقيقيا
لا يكون له معنى غير نفس الاضافة وقد يكون ذاتا من مقولة اخرى قد يعرضها الاضافة وهو المضاف
المضاف المشهوري فنقول كل من الزمان المتناهي والان الذي هو طرفه حقيقة سوى كونه مضافا
وهما باعتبار ذاتيهما لا يجب ان يكونا معا في الوجود والاضافة انما تعرض لهما في العقل ولا استحالة في
وجودهما دفعة في العقل الثالث انا لا نسلم ان الان له مفهوم محصل بل لا معنى له الا قطع الزمان
وهو سلبي نعم على تقدير تناهي الزمان لا يكون له فعلية الوجود حتى يجامع وجوده مع عدم الزمان
والاضافة انما يعرض له باعتبار تحققه في العقل وقد قلنا انه لا بعد في اجتماعه مع الزمان
دفعة في العقل ولما ما تمسك به رئيس الفلاسفة في كتبه كالشفا والنجاة والتعليقات والمبدأ والمعاد
من انه لو كان الزمان حادثا لكان فرض حركتين متفاوتتين تنتهيان مع بداية الزمان اما ان
ممتنعا او ممكنا فان امتنع فذلك الامتناع ان كان عايدا الى ذات المقدور لزم انتقال شئ من
الامتناع الى الامكان وان كان عايدا الى قدرة الله تعالى لزم انتقاله من العجز الى القدرة وكلاهما
محال فاذن هذا الفرض ممكن فلا يخ اما ان يمكن ان يبتدي الحركتان العظمى والصغرى معا او
تنتهيا معا او لا يمكن والثاني ان تبتديا معا وتنتهيا معا فلا بد من ان تتخلف الصغرى عن الكبرى

بشئ وبما تخلّف بعضها عن بعض ممتدّ ذو تقدم وتاخر وهو الزمان فيكون قبل الزمان زمان وهكذا الى غير النهاية فبامكان وجود الحركات المختلفة يستدل على وجود المدّة ثم بعد ذلك يستدل بوجود المدّة على وجود الحركة والمتحرك فهو ليس مسلكا برهانيا بل مبناه على قانون الجدل وانّما يصحّ المخاطبة به مع بعض المتكلّمين من المعتزلة حيث يضعون امتدادا ثابتا بين الاوّل تع وبين خلق العالم ويسمّونه اللاوجود كما يضعون فوق محدّد الجهات خلاء غير متناه فانّ للمبرهن ان يقول على تقدير تناهي الامتداد الزماني يكون فرض وجود الحركة في اللازمان كفرض جود الممتنعات بالذات فانّ الانطباق على الزمان ماخوذ في المفهوم من طبيعة الحركة والممتنع بالذات لا يكون ممّا يتعلق به القدرة اذ المصحح للمقدورية هو الامكان وليس قبل الزمان كميّة موجودة او موهومة حتى يتمكّن العقل من فرض وجود حركة او حركات فيها بل هذا وامثاله من مخترعات الوهم وجزافاته فكما انّ للوهم ان يتصوّر كرتين محيطتين بالعالم يماس السطح الباطن من كل منهما السطح الاعلى من العالم بحيث يكون ما بين سطحي احدهما ذراعا وما بين سطحي الاخرى ذراعين وهذا التوهم لا يوجب تقدير امتداد خلاء او ملاء فوق المحدّد فكذلك حكم فرض الحركتين المختلفتين قبل وجود الزمان لا يقتضي مدّة ثابتة او عدما مستمرا فكما ان فرض الكرتين على الوجه المذكور مح فكذلك فرض الحركتين مح والشيخ ايضا لم يستعمل هذه الحجة على انه نظر حكمي بل على انه مسلك جدلي مسكت للخصم كما يظهر من كلامه حيث قال في الهيات النجاة انّ المخالفين يلزمهم ان يضعوا وقتا قبل وقت بلا نهاية وزمانا ممتدا في الماضي بلا نهاية وهو بيان جدلي اذا استقصي قاد الى البرهان خاتمة الطبع لذي المقال واعذب البيان من الزلال حمد مختار الفعل ذي الجلال المتقدس عن شوائب الانفعال والهي درر تنظم في سلك الاسفار وازهر زهر تنثر في اردان صحف الكبار الصلوة والسلام على الامع الابرار شرح مطالع الانوار وعلى آله واصحابه المقتبسين بقبسات الابرار قد تم الفن الاول لكتاب العلم الحكماء اليونان صدر الدين

محمد الشيرازي تغمده الله بالغفران بيد اقل خلق الله عبد الكريم الشيرازي في اليوم التاسع من صفر سنه ١٣١٢

قد تمّ الفن الاول من هذا الكتاب بحمد الله ... ١٣١٢

قوله فلو توهم ان يتصور الظاهر من الفلك الاعظم ... تحويله ان يقال ان الفلك التاسع ايضا في اصطلاحهم يسمى بالعالم الكوني ... العالم الجسماني فاذا فرض فوقه فلك عاشر يماس سطحه الباطن بالسطح الظاهر من التاسع كان العاشر ... فرض فوق العاشر فلك آخر يماس سطحه الباطن بالسطح الظاهر من العاشر ويكون ما بين السطح الظاهر والباطن من احدى ما بين الكرتين ... ذراعا وما بين سطحي الكرة الاخرى ذراعين كان سطح الباطن من كل منهما ماسا للسطح الظاهر من العالم بحيث يكون ما بين سطحي احدهما ذراعا وما بين سطحي الاخرى ذراعين ... هذا التصوير لذلك التحرير

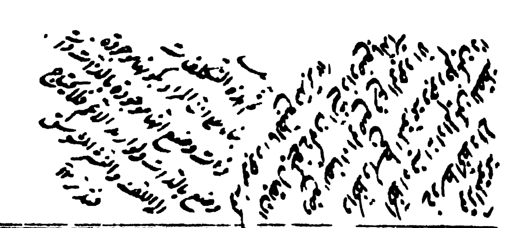
عماد

بسم الله خير الاسماء

الفن الثاني في الفلكيات وفيه ثمانية فصول الفصل الاول

في اثبات كون الفلك محدّدا اعلم ان الجهة عبارة عن طرف الامتداد الواقع في ماخذ الاشارة
والاشارة في الحقيقة تخييل الامتداد لا نفسه لانه فعل المشير لكنه يطلق على سبيل المسامحة
او بحسب الاصطلاح على الامتداد الموهوم الذي اخذ من المشير الى المشار اليه والجهات المعتبرة
ستّ لانّ الابعاد التي تعتبر في الاجسام وهي المتقاطعة على الزوايا القايمة ثلثة ولكل منها
طرفان فاطرافها الستة هي الجهات الستّ التي يقع اليها الاشارة وهي قد يكون موجودة متمايزة بالفعل
كالمكعب وقد تكون بالقوة والفرض كالكرة اثنان منها طرفا الامتداد الطولي ويسمّيها الانسان
باعتبار البعد الواصل بين راسه وقدميه حين هو قايم وهو طوله فسمّيه بالفوق والتحت الفوق
منهما ما يلي راسه بالطبع والتحت ما يلي قدميه بالطبع واثنان طرفا الامتداد العرضي ويسمّيهما باعتبار
عرضه فسمّيه باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى جانبيه غالبا والشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد
الباقي ويسمّيهما باعتبار ثخنه فسمّيه بالقدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها
في ساير الحيوانات بل في الاجسام وان لم يتمايز اطرافها كالفلك فانه قد يشبه الفلك بحسب الحركة الشرقية
بانسان يكون احد قطبيه علوه والقطب الاخر سفله وجهة المشرق التي منها يظهر تلك الحركة يمينه تشبيها
بجانب من الانسان يظهر منه قوة حركته وجهة المغرب شماله ووسط السماء قدامه وما يقابله خلفه
اذا علمت هذا فنقول اثنتان من هذه الجهات الستّ وهما الفوق والتحت حقيقيان لانّ الفوقية و
التحتية ثابتتان بالطبع متوجه بعض الاجسام في حركته الطبيعية الى احديهما والبعض الاخر منها المتباين
له بالمهية الى الاخرى ولهذا لا تتبدل احديهما بالاخرى اذ ليس ثبوتهما باعتبار اضافتهما الى شيء
خارج عنهما فليس فوقية الفوق باعتبار وقوعه فيما يلي راس الانسان ولا تحتية التحت باعتبار
وقوعه فيما يلي قدميه بل الوضع الطبيعي للانسان هو ان يكون كذلك فاذا انقلب هذا الوضع لا يكون
لم يبق الانسان على الوضع الطبيعي لا ان ينقلب الفوق تحتا وبالعكس بخلاف الاربع الباقية فانها
ليست بحقيقية فان كونها تلك الجهات ليست باعتبار نفس الحقيقية بل باعتبار اضافتها الى ما هو
خارج عنها بل كل منها عند التحقيق جهة فوق او تحت اعتبرت معها اضافة الى شيء تارة فصارت بها

قال مولانا الملا محسن في عين اليقين الجهات محدودة لانها منتهى الاشارة ولانه لو لم ينتهي جهة الفوق الى ما هو فوق حقيقي لا فوق له لكان كل فوق فوق وهكذا الى لا نهاية فلم يكن شيء من هذه الفوقات فوقا اصلا لا حقيقيا وهو ظاهر ولا اضافيا لانه فرع الحقيقي فعدم تناهي امتداد جهة الفوق يوجب بطلانه وهكذا في جميع الجهات فلا بد من كل جهة الى نهاية ينتهي اليها السلوك والاشارة والا فلا سلوك ولا اشارة هنا خلف فلا بد لجهة السفل من نهاية هي اسفل سافلين ولجهة العلو من نهاية هي اعلى عليين ١٢



جهة والى مقابل ذلك الشئ اخرى فصارت بها جهة اخرى مقابل للجهة الاولى ولهذا يتبدل
تلك الاضافات فان اليمين مثلا بالحقيقة جهة فوق وتحت اعتبر كونها وابتعا فيما يلى اقوى جانبى
الانسان وكذا اليسار انما هى احدهما معتبرة معها وقوعها فيما يلى اضعف الجانبين ولهذا ينقلب اليمين
يسارا وبالعكس بانقلاب الاضافتين والى ما ذكرنا اشار بقوله وبيانه اى بيان كون الفلك مستديرا
ان هاهنا جهتين متقابلتين لا تتبدلان لان احدهما فوق والاخرى تحت فان قلت لما كانت جهتا الفوق
والتحت على ما قررتم ما يلى راس الانسان وقدمه بالطبع فالتبدل يجرى فيهما كما يجرى فى الجهات الاربع
الباقية وذلك لان الشخصين القائمين على طرفى قطر من الارض راس كل منهما قدمه على النحو الطبيعى
فيكون الجانب الذى يلى راس كل منهما يلى قدم الاخر بالطبع فيكون فوق كل منهما تحتا بالقياس الى الآخر
وكذلك العكس فكيف قلتم انهما لا تتبدلان قلنا ليس ما يلى راس كل منهما بالطبع هو ما يلى قدم الاخر
بالطبع فان النسبة التى لراس كل من الشخصين مع الجهة المحاذية له نسبة طبيعية ليست هى كنسبة
قدم الشخص الاخر معها والا لكانت نسبة قدم الشخص الاخر لو فرضناها موضع راس الشخص الاول
نسبة طبيعية وليست كذلك فلا يكون نسبة راس شخص الى ما يحاذى راسه من السماء كنسبة قدم
الشخص الاخر اليه وكل واحد منهما اى من الفوق والتحت موجود ذو وضع غير منقسم فى امتداد ما خذ الحركة
اى الامتداد الذى ياخذ ويقع فيه الحركات المستقيمة ومتى كان كل واحد منهما كذلك اى موجودا
ذا وضع غير منقسم فى ذلك الامتداد كان الفلك جسما مستديرا وانما قلنا ان الجهة موجودة
ذات وضع لانها لو لم تكن كذلك اى لو لم يكن ذات وضع لما امكنت الاشارة اليها لامتناع الاشارة
الى الامور المجردة عن الوضع ولو لم يكن موجودة لما امكن اتجاه المتحرك اليها ففى كلامه لف ونشر
غير مرتب فاندفع ما اورده الشارح الميبذى من انهم جوزوا الاشارة الى النقطة المتوهمة فى وسط
الخط والى الخط المتوهم فى وسط السطح والى السطح المتوهم فى وسط الجسم مع عدم وجودها
لعدم تركيب المقادير من الغير المنقسمات فلا يلزم كون المشار اليه موجودا فى الخارج بل يلزم احد
الامرين اما وجوده فيه او وجود المحل الذى يتوهم المشار اليه ولا يخفى عليك ان كون الغاية فى الحركة
الاينية انما الا بنا فى توجه المتحرك الى الجهة وعلى هذا لا يرد المنع على المقدمة الاستثنائية المطوية
فى الكلام لعنى قولنا لكن اتجاه المتحرك الى الجهة ممكن بل واقع فان الاجسام العنصرية تتحرك بعضها الى جهة

الفوق وبعضها الى جهة التحت وان لم يكن نفس الجهة علة غائية لحركتها بل الوصول اليها او القرب منها ١١٦
واعلم ايضاً ان توجه المتحرك اما ان يكون الى موجود بالفعل او الى امر سيوجد بالحركة وظاهر ان الجهة
لا يتحصل نفسها بالحركة فيجب ان يكون موجوداً بالفعل اما قبل الحركة او معها وانما قلنا انها غير منقسمة
في امتداد ماخذ الحركة لانها لو انقسمت فلا اقل من ان يكون له جزءان واذا صارت المسافة مقطوعة
ووصل المتحرك الى اقرب الجزئين فاما ان يسكن او يستمر على حركته فان سكن لزم ان يكون المقصد هو الجزء
الاقرب ولا يكون للابعد دخل اصلا اذ لا يراد بالمقصد الا ما ينتهي اليه الحركة بوصول المتحرك اليه
وان لم يسكن بل يتحرك فاما ان يتحرك عن المقصد او الى المقصد فان تحرك عن المقصد لم يكن ابعد الجزئين
من الجهة وان تحرك الى المقصد لم يكن اقرب الجزئين من الجهة فثبت ان الجهة موجودة ذات وضع غير
منقسمة في ماخذ الحركة واذا ثبت هذا وتم حقيقة المقدمة فنقول في بيان الملازمة ان كل واحدة منهما
اما جسم او جسماني لكنها ليست بجسم لعدم قبولها الانقسام في امتداد ماخذ الحركة ووجوب كون الجسم قابلا
للانقسام في سائر الامتدادات فهي اذن موجود جسماني غير جوهري لابطال ما سوى الجسم من ذوات
الاوضاع الجوهرية فوضعها لا يكون بالذات بل لامر اخر يحددها ويعين وضعها فنقول تحدد الجهات
ليس في خلاء لامتناع تحققه ولا في داخل نحو ملاء متشابه اي جسم متشابه من حيث انه متشابه سواء لم يوجد
فيه اختلاف اصلا كالجسم الذي لا يكون متناهياً او وجد فيه اختلاف لكن لا يكون تحديد الجهتين من حيثية
اختلافه والاحتمال الاول وان كان محالا في نفسه لكن اثبات تحدد الجهات لا يتوقف على استحالته والا لما كان
الجهتان مختلفتين بالطبع ضرورة تشابه الحدود المفروضة في الملاء المتشابه وعدم تحقق الامور المتخالفة
بالذات فيه فلا يكون احديهما مطلوبة لبعض الاجسام كالنار والهواء بالطبع والاخرى مهروباً عنها وكذلك البعض
ومطلوبة لبعض اخر كالارض والماء بالطبع لا يقال عدم اختلافهما انما يلزم ان لو كان تحددهما في ملاء واحد
متشابه فلم لا يجوز ان يكون تحددهما بنحو ملائين متخالفين لانا نقول هذا ايضاً يستلزم عدم تخالف الجهتين
لان كل واحدة منهما على هذا التقدير يجب ان يتعين في ملاء واحد لكن الحدود في الملاء الواحد مفروضة
صرفة وتعين بعضها لان يكون جهة منهما دون غيرها مع تشابهها في كونها مفروضة ترجيح بلا مرجح فبقي
الجهتان غير متعينتين لكنهما متعينتان حيث انهما حقيقتان وكذا الحال فيما اذا فرض تحددهما بنحو ملاء واحد
غير متشابه كما يظهر بالتامل فاذا تحدد الجهات حيث كانت حقيقية جسمانية غير متعينة في خلاء ولا في ملاء

فى اثبات كون الفلك مستديرًا

١١٧ متشابه انما يكون فى اطرافه ونهايات خارجة عن الملأ المتشابه سواء كانت اطرافا ونهايات له او لغيره كجهة
التحت فانها يتحدد بمركز الفلك وهو نهاية للخط المار من المحيط الى المركز وخارجة عن الملاء المتشابه الذى
هو الفلك والتعدد المستفاد من لفظ الجمع محمول على المسامحة وتقييد الملاء بالمتشابه بمجرد ما هو الواقع
بلا توقف بيان المطلوب على ذكره ههنا ومتى كان كذلك اى يكون الجهات متحددة ومتعينة باطراف و
نهايات خارجة عن الملاء المتشابه كان تحددها بجسم كرى لان تحددها اما ان يكون بجسم واحد او باجسام
متعددة فان كان بجسم واحد وجب ان يكون كريا الا ان الجسم الذى ليس بكرى لا يتحدد به جهة السفل لانه فى
غاية البعد عن جهة الفوق لانهما متقابلتان بالطبع فان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع هاربة عن الاخرى
بالطبع وايضا احدهما ما يلى راس الانسان بالطبع والاخر ما يلى قدمه بالطبع فهما طرفان متقابلان لامتداد
واحد ويلزم من ذلك ان احدهما اذا كان فى غاية القرب من جسم يكون الاخر فى غاية البعد عنه بالضرورة
والا لتبدلت جهة السفل بالنسبة الى ما هو ابعد منه عن كونها اسفل وصارت فوقا بالنسبة اليه ولا يتحدد
بداى بالجسم الغير الكرى غاية البعد اما اذا كان البعد خارجا فظاهر انه لا يتحدد بالكرى ولا بغير الكرى
اذ كل بعد يفرض انه ابعد الابعاد من جسم يمكن فرض بعد ابعد منه وليس مرتبة من مراتب البعد احق
بان يكون ذلك الجسم محددا له دون غيرها واما اذا كان البعد داخلا فلان فى غير الكرى لا يوجد حد
يكون غاية البعد الداخلى عن محيطه فان كل نقطة تفرض فى المضلعات اذا كانت له غاية البعد عن حد
يكون له غاية القرب من حد اخر فان الحدود فى الجسم المضلع كالمكعب موجودة بالفعل فكل نقطة تفرض
فيه مايلة من النقطة الوسطية الى واحد من السطوح تكون ابعد من الوسطية بالنسبة الى السطح المقابل له
فالنقطة الوسطية لا تكون غاية البعد بالنسبة الى سطح ما فلا توجد فى المضلع نقطة هى غاية البعد فعلى هذا
لا يرد ما قيل انه ان اريد بغاية البعد الداخلى غاية البعد عن مجموع نهايات الجسم من حيث هو مجموع فلا
ثم انه لا يتحقق فى غير الكرى لجواز ان تفرض فى المكعب نقطة يكون غاية البعد من مجموع نهاياته من حيث
المجموع وان لم يكن غاية عن كل واحدة منها وان اريد غاية البعد عن كل واحدة من نهاياته فهذا المعنى
كما لا يوجد فى غير الكرة لا يوجد فى الكرة ايضا اذ المركز ليس غاية البعد عن كل قطعة من محيط الكرة
لانا نقول محيط الكرة سطح واحد والنقط الغير المركزية كلها اقرب اليه من المركز واختلاف تلك النقط
قربا وبعدا بحسب الاجزاء المفروضة فى المحيط غير معتبرة لابتنائه على مجرد الفرض والتوهم والامور الغير

المحققة غير معتبرة فيكون المركز غاية البعد فيه فان كان المحدد جسما كريا فيتحدد بمحيطه جهة القرب عنده هي الفوق وبمركزه جهة البعد عنه وهو التحت وان لم يكن كريا لا يتحدد به الا احد الجهتين و هي الفوق دون الجهة الاخرى فلا يتحدد به جهة السفل فما فرضناه محدد الجهتين لا يكون محددا لهما هذا خلف وان كان محدد الجهات باجسام متعددة وجب ان يحيط بعضها ببعض والا اي وان لم يكن بعضها محيطا ببعض لم يتعين بها غاية البعد لان ما هو ابعد عن بعضها فهو اقرب من الاخر في بعض الجهات وكل ما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع بل يكون غاية القرب من البعض الاخر في الامتداد الواصل بينهما والاولى ان يقال انه لو كان كل واحد من الجسمين المتباينين محددا فاما تحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلا يتعين بشيء منهما اصلا لان البعد عنهما اما في الداخل او في الخارج وغاية البعد الخارج عن الجسم غير متحدد به كما علمت وغاية البعد الداخل عن احدهما انما يتحقق اذا كان كريا وكانت نقطة المركز غاية البعد عنه فهي لا يكون غاية البعد عن الاخر لان البعد

يعني الجهة التي بينهما دون الجهات الاخر ١٢

الداخل في احدهما خارج عن الاخر والبعد الخارج عن الجسم لا يتحدد به وايضا يلزم على تقدير تحدد احد الجهتين بالقرب من كل واحد من الجسمين المتباينين ان لا يكون تلك الجهة واحدة معينة بل يكون جهة الفوق مثلا جهتين مختلفتين يستلزم القرب من احدهما البعد عن الاخرى لان قرب كل جسم يستلزم البعد عن الجسم المباين له لكن الفوق جهة واحدة معينة يقصدها بعض الاجسام بالحركة المستقيمة ويتركها البعض الاخر فلا يكون متحددا بقرب جسمين متباينين لا يقال لنا ان نكتفي في تحديد الجهتين بجسمين متباينين باعتبار القرب فقط من غير احتياج الى اعتبار البعد بان يكون الجسمان المتباينان مختلفين بالطبع ويتحدد بقرب كل منهما واحدة من الجهتين اللتين وهما الفوق والتحت لانا نقول لما كانت الجهتان متقابلتين حتى ان اي بعد فرض من احدهما كالفوق مثلا في كل جانب يمتد الى الجهة الاخرى التي يقابلها وهي السفل وبالعكس فعلى التقدير المذكور لا يلزم ان يكون البعد عن احد الجسمين قربا من الاخر لاحتمال وقوعه في سمت غير الامتداد الواصل بينهما فالبعد عن احدهما الذي ليس قربا من الاخر تكون جهة حقيقية مغايرة لكل من جهتي القرب منهما اذ كل جهة راجعة الى الجهة الحقيقية كما مر ذكره لكن المعلوم من الجهة الحقيقية ليس الا الفوق والتحت فقد علم ان المحدد لو كان اجساما فيجب ان يكون بعضها محيطا بالاخر وبه يحصل المط لان المحيط

من تلك

فالبعد عن احدهما الذي ليس قربا من الاخر تكون جهة حقيقية مغايرة لكل من جهتي القرب منهما اذ كل جهة راجعة الى الجهة الحقيقية لكن المعلوم من الجهة الحقيقية ليس الا الفوق والتحت ١٢ عين اليقين

في اثبات كون الفلك مستديرا

من تلك الاجسام امّا ان يكون كريّا اولا فان لم يكن كريّا لا يتحدّد به الّا جهة القرب منه وامّا جهة البعد
عنه فلا يتحدّد اصلا سواء كان المحاط به كريّا او غير كرىّ لانّ مركز المحاط وان كان غاية البعد عنه لكن
لا يكون غاية البعد عن المحيط الغير الكرىّ وان كان المحيط كريّا فهو كاف في تحديد الجهتين باعتبار محيطه
ومركزه على ما تبيّنه ويقع المحاط حشوا لا دخل له اصلا في تحديد الجهة من حيث هى جهة وان كان
وجوده ضروريا لتعيين نقطة المركز وقيامها به لا من حيث انّها نهاية جهة السفل وبين الاعتبارين فرق
وان خفى على بعض فمحدّد الجهات يجب ان يكون جسما واحدا كريّا ولزم ممّا ذكرنا كونه محيطا بالاجسام
المستقيمة الحركة فيكون المحدّد للجهات فلكا اذ لا نعنى بالفلك الّا جسما كريّا محيطا بالاجسام العنصرية
المستقيمة الحركة فثبت انّ الجهة الحقيقيّة اذا كانت موجودة ذات وضع غير منقسمة في امتداد مأخذ
الحركة كان الفلك كريّا فحصل المطلوب وهو استدارة الفلك المحدّد من الافلاك وبيان استدارتها
فيحتاج الى نظر آخر طبيعى او هندسى وللحكماء على كرويّة الافلاك براهين منها طبيعيّة ومنها تعاليمية
يؤدّى ذكرها الى التطويل وامّا ما نقل عن المعلم الاوّل وتمسّك به صاحب المباحث على كرويّة المحدّد بانّه
لو كان مضلعا لزم الخلاء عند خروج الزوايا عن احيازها وكذا لو كان بيضيّا او عدسيّا تحتاج الى فراغ
وموضع خال وانّ الكرة لا تحتاج الى ذلك فهو من الاقناعيات وليس ببرهان فانّ البيضى لمّا كان
متولّدا من دوران القطع الناقص على قطره الاطول والعدسى متولّدا من دورانه على قطره الاقصر
فاذا لم يكن لحركة الّا على القطر المتولّد ذلك الشكل من الادارة عليه لم يلزم الّا ما لزم من حركة الكرة
من عدم الاحتياج الى فراغ ومكان ونقل الشيخ الرئيس اعتذار كلّ من مفسرى كلام ذلك الفيلسوف
منها ما قال ثامسطيوس في تفسيره لكتاب السماء والعالم انّه ينبغى ان يحمل كلامه على احسن الوجوه من انّ
الحركة الدوريّة في الكرة لا يقع منها بوجه من الوجوه خلاء وقد يمكن ذلك في الشكل البيضى اذا تحرّك
على قطره الاقصر والعدسى اذا تحرّك على قطره الاطول وانت تعلم انّ كلامه بهذا الاعتذار لا يخرج
عن الشين اذ يجوز ان يكون حركة الفلك اذا كان بيضيّا على غير قطره الاطول ممتنعا وكذا اذا كان عدسيّا
على غير قطره الاقصر فلا يلزم الخلاء الّا على فرض امر مستحيل فلا يعتدّ به ومن الاقناعيات ايضا قول
الفلاسفة انّ الشكل الكرىّ افضل الاشكال فهو اليق بالجرم السماوى امّا انّ شكل الكرة افضل الاشكال
فلانّه اقدمها بالطبع واتمّها بالذات واحوطها لما يحوى به واحكمها في القوام واصونها عن الآفات لعدم الزوايا

فلان المتشكل بها انما يتصف بالوحدة الطبيعية والمتشكل بسائر الاشكال انما يتصف بكثرة عارضة غير
طبيعية اعنى الاضلاع والزوايا ولا شك ان الوحدة فى كل شئ قبل الكثرة وان ما بالطبع اقدم مما بالعرض
وايضا اثبات جميع الاشكال المضلعة يتوقف على اثبات الشكل الكرى واثباته لا يتوقف على اثبات شئ
كما يظهر لمن راجع كتب الهندسة فيكون اقدمها بحسب الوجود العينى والعلمى جميعا واما الثانى فلانه
ذو مبدأ محدود هو المركز وذو غاية محدودة هى المحيط وذو واسطة محدودة هى البعد بينهما ولو
زيد او نقص منه لم يكن كرة وليست الحال فى الاشكال الاخر هكذا واما الثالث فلانه يشتمل على شكل يكون
قطره مساويا لقطره ولن يشتمل عليه شئ مما هو مساو له فى المقدار ويدل على كروية الفلك من هذا السبيل
قوله تعالى انا لموسعون واما الرابع فلان القانون الهندسى دال على ان الاشكال التى هى ذوات الاضلاع
الكثيرة تنحل الى ما هى ابسط منها اعنى المثلثات ثم المثلثات قد تنحل بحسب تجزيتها الى مثلثات اخرى و
ليس هذا الصنع بثابت فى الشكل الكرى واما الخامس فلان الجسم ذا الزاوية معرض للآفات بسبب عروض
للزاوية وبخلو اطرافها عما يقويها على مقاومة المصادم بخلاف الكرى لتساوى جوانبها وعدم ميلان
بعضها على بعض فى عروض الآفة ويدل على كروية الفلك من هذا السبيل قوله تعالى فارجع البصر هل ترى
من فطور واما ان افضل الاشكال يليق بالجرم الفلكى فلان الجرم الفلكى هو اكمل الاجسام فيجب ان يكون
مختصا بهذا الشكل الذى هو اشرف الاشكال فهذه حجج اقناعية على كروية الفلك ذكرها الشيخ الحكيم
ابى الحسن العامرى فى كتاب الابحاث عن الاحداث والامام الرازى فى المباحث المشرقية **فصل**

فى ان الفلك بسيط لم يتركب من اجسام مختلفة الطبايع بحسب الحقيقة اى بحيث يكون لبعض منها طبيعة
ولبعض اخر طبيعة اخرى فان بعضا من الافلاك وان اتصلت بجزء منه صورة كوكبية او تدوير
او خارجية لكن ليس للباقى صورة مخالفة لتلك الصورة كما فى المركبات العنصرية وقد يطلق البسائط
فى الاجسام على معنيين اخرين احدهما انه لا يتركب عن اجسام مختلفة الطبايع بحسب الحس فيشمل فرادا
والعناصر والاخلاط الاربعة والاعضاء البسيطة الحيوانية والمركبات المعدنية وبعض النباتات
والاخر ان يكون كل جزء مقدارى منه مساويا بالدفا الاسم والحد فيخرج منه الافلاك وبعض من
الاعضاء البسيطة فان الاسم قد يكون موضوعا للطبيعة بشرط اتصافها بصفة مخصوصة لا
توجد فى الجزء ويحدث باعتبار ذلك الاسم كالشريان مثلا فانه لما اشترط التجويف وطولانية

قوله كالشريان ا ه الشريان والشرايين بالفتح والكسر واحد الشرايين وهى العروق النابضة ومنبتها من القلب صراح

قوله في المعنى الثاني اه يتعلق بقوله ١٢١ والاعضاء البسيطة فقط فان الظاهر ان البعض المورد للمعنى الآخر هو الفاضل الميبدي وكلامه صريح في عدم اندراج الافلاك في شيء من المعنيين حيث قال الثاني ما يكون كل جزء مقداري منه بحسب الحقيقة مساويا للكل في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر دون الافلاك والاعضاء المتشابهة اذ فيها اجزاء مقدارية هي العناصر ولا تشاركها في اسمائها وحدودها الثالث ما يكون كل جزء مقداري منه بحسب الحس مساويا للكل في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر والاعضاء المتشابهة دون الافلاك انتهى فتفطن محمد المهدي الحسيني

الشكل والحركة والسكون في وضع ذلك الاسم وكذا في حده لم يصدقا على جزءه لان جزءه غير شارك له في تلك الصفة وان شاركه في اصل طبيعته فقط وفي اسم وضع لها وكذا الفلك فان اسمه موضوع للطبيعة الفلكية بشرط اتصافها بالاستدارة فلا يصدق هذا الاسم على جزءه لانتفاء هذا الشرط عنه هكذا قيل واقول لو كان اسم الفلك موضوعا للطبيعة مع قطع النظر عن الشرط المذكور لما صدق ايضا على جزئه لان جزء الفلك ليس فلكا بحسب الحقيقة كما مر منا بيانه في مبحث الشكل وقد حلل بعضهم المعنى الاخير المعنيين بتقسيم الجزء الى ما هو بحسب الحقيقة والى ما هو بحسب الحس فقال فيندرج الافلاك والاعضاء البسيطة في المعنى الثاني دون الاول اذ فيها اجزاء مقدارية هي العناصر ولا تشاركها في اسماءها وحدودها اقول التحقيق ان الجزء المقداري مطلقا ما يكون مساويا للكل في الاسم والحد كما صرحوا به ولا يكون لحقيقة الفلك جزء مقداري على ما حققنا بل الجسمية كما في الاجسام فلا فلا يكون الفلك مندرجا في شيء من هذين المعنيين المحلل اليهما المعنى الاخير والاجزاء المقدارية بحقيقة بعض المركبات العنصرية كالياقوت والاعضاء البسيطة ليست هي العناصر بل العناصر اجزاء الجسمية تلك المركبات من حيث انها جسمية واما اجزاؤها من حيث انها نوع مخصوص فلا تكون الا ما توجد معها الصورة النوعية التركيبية فتندرج تلك المركبات تحت كل من هذين المعنيين الا ما يكون الاسم والحد للطبيعة ماخوذة مع صفة لا توجد في الجزء كما الشريان كما مر فلا فائدة في تحليل المعنى الاخير الى المعنيين لانه لا يقبل الحركة المستقيمة اي الاينية ومتى كان الفلك كذلك كان بسيطا اما بيان انه لا يقبل الحركة المستقيمة فلان كل ما يقبل الحركة المستقيمة اذا فرض فيه هذه الحركة فانه متجه الى جهة وتارك لاخرى وكل ما هذا شانه اي التوجه الى جهة والترك عن اخرى على سبيل الامكان وان لم يتحقق بالفعل فالجهات متحددة قبله لا به من حيث هو كذلك لان امكان طلب الجهة وتركها انما يكون بعد تحددها وكل ما يتحدد به الجهة قبله فهو لا يحدد الجهة لان محددها قبلها فالقابل للحركة المستقيمة لا يحدد الجهة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما يحدد الجهات فهو لا يقبل الحركة المستقيمة ينتج ان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة والى هذا اشار بقوله والفلك ليس كذلك بل يتحدد به الجهات فلا يكون قابلا للحركة المستقيمة واعترض عليه بان تحدد الجهات قبل الاجسام التي هي ذوات الجهات والحركات المستقيمة بالجسم المحدد يوجب كون ذلك الجسم مقدما عليها لان محدد

قال الشيخ الميبدي في قوله فالجهات متحددة قبله نظر اذ لا يلزم من ذلك الا تحدد الجهات قبل حركته ولا استحالة فيه انما المحال ان يتحدد قبل وجوده فالمناسب لاقتصار عليه ان يقال فالجهات لا يكون متحددة به انتهى ويدفع هذا النظر الفاضل الشيخ بقوله من حيث هو كذلك قال المحقق ملا هجي في حاشية التجريد الشيء اذا كان من شانه التوجه الى جهة او الترك عن اخرى على سبيل الامكان كان حاجته الى الجهة كالحاجة الى المادة فاحتاج في وجوده الى الشيء فيمتنع وجود الشيء الاول بالفعل لا يمكن ان يكون الشيء الثاني بالقوة انتهى كلامه حاشية التجريد ١٢

الجهة لما كان سبالها يكون متقدما عليها وهي لا يتصور ان يوجد متاخرة عن تلك الاجسام فهي اما
ان تكون متقدمة عليها او حاصلة معها وعلى التقديرين يلزم تقدم المحدد على تلك الاجسام لان
المتقدم على المتقدم والمتقدم على المع متقدم كما مرّ في بحث التلازم بين المادة والصورة فذلك
التقدم اما بالعلية واما بالطبع وكلاهما محالان اما الاول فلاستحالة كون الجسم علة فاعلية كما بيّن
في موضعه واما الثاني فلان المحدد كما سبق محيط بتلك الاجسام وتقدم المحيط على المحاط يوجب
امكان الخلاء كما سيجئ في اثبات تكثر العقول وهو ممتنع وجوابه ان تقدم محدد الجهات على ذوات
الجهات والحركات المستقيمة ليس من حيث انها اجسام بل من حيث انها ذوات جهات فيجوز ان يكون
بالعلية بان يكون علة لها من حيث اتصافها بهذه الصفة اللازمة لها ويجوز ان يكون بالطبع فان
رفع المحدد من حيث انه محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ورفع ذوات الجهة
لا يوجب رفع المحدد من حيث انه محدد ولا نعني بالتقدم الطبيعي الا كون المتقدم بحيث يوجب رفعه
رفع المتاخر من غير عكس ومتى كان الفلك كذلك وجب ان يكون بسيطا اذ لو كان مركبا فاما
ان يكون كل واحد من اجزائه البسيطة على شكل طبيعي او قسري او البعض على شكل طبيعي والبعض
الآخر على شكل قسري لا سبيل الى الاول والا لكان كل منها كريا لان الشكل الطبيعي للبسيط هو
شكل الكرة لان الفاعل الواحد الذي هو الطبيعة في القابل الواحد الذي هو الجسم لا يفعل الا فعلا
واحدا متشابها وكل شكل غير الكرة وان كان مما لا زاوية له كالاشكال المفرطحة والحلقية ففيه
اختلاف ابعاد عن المركز واختلاف امتداد في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا تفعل من نوع
واحد الا فعلا واحدا لكن استشكل الامر في الكرة المجوفة الصادرة عن الطبائع البسيطة الفلكية
او العنصرية اذ لا يوجد فيها اختلاف سطحين اقول يمكن دفعه بان حقيقة كل من كليات الافلاك
والعناصر تقتضي لذاتها ان يكون له مكان خاص ووضع خاص وهيولى كل منها لا تقبل الا مقدارا
معينا فالطبيعة اقتضت اولا في مادة كل منها مقدارا معينا في موضع معين فاقتضت بعد ذلك
شكلا يكون ذلك الشكل ابسط الاشكال المتصورة في حق ذلك الجسم فحصل التجويف لا بمقتضى
الطبيعة بالذات بل بالعرض ثم ان بعض اعاظم الفضلاء قد اراد التفصي عن حصول الكرة المجوفة
عن الطبيعة البسيطة فافاد قاعدة يتصور بها افراز كرات العالم بعضها عن بعض بوجه لا يلزم

قوله قسريا از باب رجوع يعني بهن كرداند را
شرح قاموس

قوله مفرطحة بكسر الطاء اي العريض كذا قال المحقق السيد وهو سهو والصواب مفلطح بكسر الطاء بين اللام ... ضبطه في القاموس بفتح اللام ومفرطح بسر ... ومنتهى الارب

قوله اقتضت الخ قوله معينا لم يكن في بعض النسخ ١٢

حصول الكرة مجوفة بالذات عن طبيعة واحدة وقال ان العالم الجسماني كان اوله كرة مصمتة متشابهة
فحصل في شطر منه وهو من اقصى الثامن الى المركز هيئة مفصلة بها انفصلت وافرزت كرة مصمتة
متشابهة وبقيت فوقها كرة مجوفة هي الفلك التاسع ثم عرضت من اقصى السابع الى المركز هيئة
اخرى مفصلة فانفصلت وافرزت كرة اخرى مصمتة ايضا فبقيت كرة مجوفة هي الثامن وهكذا
حصلت هيئة في كل باق الى ان ينتهي الى كرة الارض وليس شيء من هذه الهيئات المفصلة المتعاقبة
الواردة بعضها على بعض بصورة منوعة وتتعلق بكل باق من الافراز والتفصيل نفس مجردة او
صورة منوعة ولما كان بين تلك الهيئات وبين تعلقات النفوس والصور بالبواقي معية ذاتية لم يلزم
خلو جسم في مرتبة عن نفس او صورة يكون مبدأ لميل وضعي مستدير او اين مستقيم وبهذه الصورة
يتصور افراز الكواكب والتداوير والخوارج لبقي كرات غير مصمتة او غير متشابهة انتهت اقول
والعجب ممن ارتاض نفسه بالرياضات الفلسفية وافنى عمره في تحقيق المعارف الحكمية ثم اتى بالايكن
تصحيحه بالكلام القياسي ولا هو بسديد في نفسه بوجوه من الخطأ والخلل الاول انه يلزم على تصوير
كون الوجود اولا متعلقا بجسم واحد ليس له في نفسه احدى النفوس والصور الطبيعية غير الصور
الامتدادية وانما اكتسب سائر النفوس والصور بعد الافراز بواسطة تلك الهيئات المفصلة وقد علمت
بطلان هذا القول بما سبق في مباحث التلازم بين المادة والصورة من ان الجسم لا يستكمل له وجود
بمجرد الصورة الامتدادية ما لم تقترن به صورة اخرى طبيعية ولا المادة تتقوم بمجرد الابعاد بل
الابعاد تابعة في وجودها بوجود صورة اخرى تسبق الابعاد الهيولوية كما يظهر بتأمل حال
التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة من تبدل الابعاد وبقاء الصورة النوعية الثاني ان تعلق
كل هيئة مفصلة ببعض معين من ذلك الجسم المخلوق اولا دون بعض اخر منه مع كونه واحدا
متصلا غير متمايز الاجزاء ترجيح بلا مرجح الثالث انه يلزم ان يكون لجميع العالم الجسماني هيولى واحدة وهو
خلاف ما هو المقرر المشهور عند الجمهور من ان هيولى كل فلك تخالف هيولى فلك اخر وهيولى العناصر
الرابع انه يلزم ان يكون نفس كل كرة عالية ادون واخس من نفس كل كرة سافلة لكون الهيئات الكمالية
الفائضة على السافلة اكثر مما على العالية وظاهر ان الجرم الاكمل يفيض عليه النفس الاشرف فعلى هذا
جرم الارض يلزم ان يكون اكمل من جرم الفلك الاقصى فيلزم ان يكون لها نفس ونفسها اشرف من نفس

الفلك الاقصى وان يكون الارض دائمة الحركة الوضعية عشقا وشوقا الى المبدا الواهب و هو مستبعد جدا الخامس انه مما تقرر وبرهن عليه في الفلسفة ان لكل كرة من الكرات الفلكية عقلا مفارقا ونفسا [الواحدة] منطبعة نفس تلك الكرة في تحريكاتها وتشوق اليه وان تلك العقول مبادى فاعلية لذواتها ونفس تلك الافلاك ومفيض جراءها انما تكون تلك العقول الفعالة المتقدمة [عليها] لا الهيئات الطارية عليها العارضة لها المتاخرة عنها السادس انه على ما صوره يلزم ان لا يكون شئ من الاجرام التي هي فوق الارض كرة مستقلة بل يكون حالها كحال المتممات الفلكية لكن لا يبالى هذا التحرير بالتصريح به كما نعلمه السابع ان ما ذكره ينافى قولهم كل جسم فله شكل طبيعى اى صادر عن طبيعته لان ما سوى الارض والكواكب من الاجرام الفلكية والعنصرية يلزم ان لا يكون لها عنده على ما صوره شكل طبيعى صادر عن طبايعها الثامن ان قوله ولما كان بين تلك الهيئات وبين تعلقات النفوس والصور بالبواقى من المفروزات معية ذاتية لم يلزم خلو جسم في مرتبة عن نفس وصورة مشتمل على تناقض لانه لو لم يكن تعلق تلك النفوس او الصور بالبواقى متوقفا على الفصل والافراز يلزم صدور الكرة المصمتة عن كل منها [عندهم] على ما هو مقتضى الطبيعة الواحدة عنده فينهدم بناء ما هو بصدده من البيان الى غير ذلك مما يخالف اقوال الحكماء وينافى ما هو الحق في الواقع ولو كان كل واحدة منها كرة للزم تحقق الخلاء في فرج تلك الاجزاء ولا استحالة ان يحصل من مجموعها سطح واحد كرى متصل الاجزاء اذ يلزم حينئذ ان يكون [الفلك] مجموع كرات متلاقية بينها فرج مضلعة على حسب تلاقى تلك الكرات فلا يلزم من تلاقيها سطح واحد كرى متصل الاجزاء لكن وجود مثل هذا السطح ضرورى ليتحدد به جهة الفوق هف ولا سبيل الى [الثاني] والثالث لانه لو لم يكن كل واحد منها كرة بل يكون جميعها او بعضها منها غير كرة يكون طالبا للشكل الطبيعى عند زوال القاسر فان القاسر لا يكون دائميا كما بين في مظانه فيكون قابلا للحركة المستقيمة فان تبدل الاشكال لا يتاتى الا بالحركة الاينية ومنع ذلك بجواز كونه دفعيا مكابرة هذا خلف لانها متقدمة على المحدد تقدم الجزء على الكل فلها مدخلية في تحديد الجهات فلو كانت قابلة للحركة الاينية وان كانت تلك الحركة على دائرة مركزها مركز العالم لكانت الجهة متحددة لا بها هذا خلف بيانه ان الفلك لو كان مركبا من اجزاء موجودة متغايرة بعضها عن بعض لكان سطحه ايضا منقسما في الخارج الى سطوح فيكون جهة الفوق متعددة بكون كل واحدة منها قائمة ومتحددة بجزء واحد من الفلك فاذا تحرك ذلك الجزء حركة

قوله يكون طالبا للشكل الطبيعى عند زوال القاسر هذا التقييد انما يحتاج اليه لو قيل بان الجسم حين كونه على الشكل القسرى غير طالب للشكل الطبيعى فانه مع طبيعته طالبة وحافظة للشكل القسرى بامداد القاسر فلا يكون طالبة للشكل الطبيعى الا حين رفع امداد القاسر وكون الجسم مع طبيعته كما ان الجسم حين كونه متحركا بالحركة القسرية الى العلو لامداد القاسر طبيعته طالبة للعلو ولا يكون طالبة للسفل الا حين كونه مع طبيعته ولعله نثبت بالطلب لا بامكان الطلب حتى لا يحتاج الى هذا القول مع انه قابلية الحركة نثبت به ايضا اذ مراده قابلية الحركة وامكانها بالامكان الوقوعى وهو لا يثبت الا بالطلب لا بامكان الطلب والمراد من قوله سابقا لا يقبل الحركة المستقيمة انه لا يقبله لعراض السيد الفخرى عنه كذا فتدبر ١٢

قوله ولا استحالة ان يحصل الخ هذا تقرير ان لا يحيط بعضها على بعض اما لو احاط فيلزم ان يكون الملى طا حشوا الا وهذا ينفى التحدد وما افاده السيد الفخرى في توجيه عدم الحشوية فقد عرفت ما فيه فتدبر ١٢

الفلك قابل للحركة

الابنية على اى نحو كان يلزم خلاف ما هو المفروض واعلم ان امكان الحركة الاينية فى جسم يتوقف
على وجود الجهة وتحددها بجسم اخر اذ على تقدير عدم الجهة وعدم تحددها لكانت الحركة الاينية ممتنعة
فاندفع ما فى شرح القاضى من كون اللازم هو تقدم الجهات على حركتها لاجلها وكذا ما فى الحواشى الخفرية
عليه من ان اللازم على هذا الفرض امكان الحركة المستقيمة لا القبول المقارن للفعلية والمستحيل هو فعلية
الحركة المستقيمة لا امكانها مطلقا وقد علم مما ذكرناه سابقا من ان مذهبهم ان القاسر لا يكون دائميا فسلب
ما فيها ايضا من ان اللازم ح ان يكون ما على الشكل القسرى طالبا للطبيعى لو خلى وطبعه ويجوز ان
يكون التخلية مستحيلة فى نفس الامر وان كانت ممكنة بالذات واعلم ان للفلاسفة فى اثبات كروية الفلك
طريقين الاول من جهة كونه محددا للجهات فقد مر بيانه والثانى من جهة كونه حافظا للزمان وبيانه
ان حركته لما كانت دائمة فلو كان مركبا من اجسام متخالفة الطبايع لكانت اجزاؤه مستعدة بطبايعها
الى الانفكاك والميل الى احيازها الطبيعية وطبيعة المركب وان قهرت الاجزاء على الاجتماع لكن لا بد ان
يتغير قوة طبيعة الكل ويضعف بحسب قوى طبايع الاجزاء بالتدريج الى ان يزول بالكلية فيغلب عليها
قوة طبايع الاجزاء ويتحلل فينقطع الحركة بزوال سببها وهذا الحكم وامثاله المذكورة فى الفصول الاتية
من احكام محدد المكان والزمان لكنهم يعممونها فى سائر الافلاك بنوع من الحدس **فصل** فى ان
الفلك قابل للحركة المستديرة هذا الفصل مشتمل على اثبات امور ثلثة احدها ان الفلك قابل للحركة المستديرة
وثانيها انه ذو مبدأ ميل مستدير يتحرك به على الاستدارة وثالثها انه ليس فى طبعه ميل مستقيم اما الاول
فالبرهان عليه قوله لان كل جزء من اجزائه المفروضة فله وضع معين ومحاذاة معينة بالقياس الى ما فى جوفه
وحصول هذا الوضع له ليس من مقتضى طبيعته اذ لا يختص بما اى بطبيعة تقتضى حصول وضع معين و
محاذاة معينة لذلك الجزء بالقياس الى غيره لتساوى جميع الاجزاء المفروضة الفلكية فى الطبيعة اذ لو
لم يشترك الاجزاء فى الطبيعة بل كانت لكل منها طبيعة خاصة تقتضى وضعا معينا ومحاذاة معينة
لزم ان يكون الفلك ذا اجزاء مختلفة الطبايع فلا يكون بسيطا وقد ثبت كونه بسيطا هذا خلف ولما
اشتمال بعض الافلاك على الكواكب والتداوير والخوارج فلا يوجب نقضا لما علمت انها امور حاصلة
من الفواعل لا لاجل تفاوت فى اجزاء القوابل وقد علمت ايضا ان مقتضياتها ليست مخالفة لمقتضيات
بواقى الاجزاء فلا وجه لتخصيص هذا الحكم لاجل ذلك بالمحدد وعدم جريانه فى غيره من الثمانية كما

قوله لما علمت انها اه حيث قال سابقا ١٢٥ واعلم ان اختلاف الافلاك التى ارتكزت فيها كواكب او تداوير او خارج فى الشكل لاجل الشىء وكذا اختلاف المتمم فيه لاجل اختلافه رقة وغلظا ليس بسبب القاسر لعدمه فى الفلكيات على رايهم ولا بسبب صورة واحدة بل اللازم ان يكون فعل الطبيعة الواحدة مختلفا بل بسبب الصورة المتعددة ...

قال الفاضل المحقق عبد القادر اللاهرى فى رسالته المسماة ببلغة الحكمة وايضا اذا لم يكن اختصاص بعض الفلك ببعض الاماكن اولى من بعض به وجب ان لا يسكن فوجب ان يكون ذلك الحركة دورية لامتناع الحركة المستقيمة ٦٢

قوله كما سابقا مضى فان الفلك بسيط اى لم يتركب من اجسام مختلفة الطبايع بحسب الحقيقة اى بحيث يكون البعض منها طبيعة وللبعض الآخر طبيعة اخرى فان بعضا من الافلاك وان تحصلت بجهة منه صورة كوكبية او تدويرية او خارجية لكن ليس للباقى صورة مخالفة لها بل الصورة كما فى المركبات العنصرية انتهى

الفن الثاني في ان

في الحواشي القطرية واذ قد ثبت ان الاوضاع الحاصلة لاجزاء الفلك ليست من مقتضيات طبيعتها المشتركة

فكل جزء يمكن نظرا الى طبيعته ان يزول عن وضعه ويصل الى وضع جزء اخر ولا يمكن ذلك الا بالحركة على وجه

لم يخرج الاجزاء عن كونها متصلا واحدا لئلا يلزم الخرق على الفلك ولعدم جواز المستقيمة عليه كما في

العناصر تعينت المستديرة فثبت كون الفلك قابلا للحركة المستديرة واورد عليه بان الفلك لو كان

قابلا للحركة المستديرة لكانت حركته الى جانب معين لامتناع الحركة الى جميع الجوانب وحركة الفلك الى جانب

معين مع تساوي نسبته الى سائر الجوانب لبساطته يوجب ترجيحا من غير مرجح وهذا مح واجيب عنه بان

التخصيص المذكور اما لان مادة كل فلك من تلك الافلاك لا تقبل الا الحركة المخصوصة الى الجهة المعينة

او لان العناية بالسافلات لا يحصل الا بهذا النحو من الحركة او لان تشبه كل فلك بمبدئه المفارق الذي هو

معشوقه لا يحصل الا بتلك الحركة وفي الحواشي القطرية لنا ان نورد مثل هذا المنع في اصل الدليل بان نقول

يجوز ان يكون حصول وضع معين للاجزاء لازما لا لنفس الطبيعة بل لامر اخر وان لم نعلمه بخصوصه اقول

هذا المنع لا يقدح في صحة الدليل بل يقرره لان حصول الوضع المعين اذا لم يكن لنفس الطبيعة لكانت نسبة

الطبيعة الى سائر الاجزاء نسبة واحدة فكان الفلك في ذاته قابلا لسائر الاوضاع ونحن لا ندعي ههنا

غير هذا وفي شرح القاضي قد انضم الى الايراد المذكور ايراد اخر وهو قوله وايضا اذا تحركت البسيط

على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دوائر مخصوصة متفاوتة في الصغر

والكبر يرسمها النقطة المفروضة فيما بينهما بحركات مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطوء مع

استواء جميع النقطة المفروضة في ذلك البسيطة وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الدائرة الصغيرة

والحركة البطيئة والسريعة وانه ترجيح بلا مرجح اقول تعيين هذه الامور من توابع تعيين الحركة

فلا ترجيح من غير مرجح ولعله يقصد توضيح الايراد المذكور اولا لا يقصد ذكر ايراد اخر على الدليل و

ان كان الظاهر من كلامه هو الاخير ولقائل ان يقول ان الحالة التي تقتضي كون جزء من الفلك قريبا من

محدبه وجزء اخر منه قريبا من مقعره بحيث يمتنع تبدل احدهما بالاخر مع تشابه الجميع في الطبيعة فلتكن

مقتضية لكون كل من الاجزاء على وضع مخصوص ومحاذاة مخصوصة مع كونها متحدة الحقيقة لكن يجاب

بان الفلك لما كان متصلا واحدا وكانت اجزاؤه فرضية فلو تبدل الجزء الفوقاني الى الجزء التحتاني يلزم

الخرق والحركة المستقيمة وهو محال بخلاف تبدل الاوضاع للاجزاء المفروضة بالنسبة الى ما في جوفها

فانه

الفلك قابل للحركة المستديرة

قوله والاولى ان يقال اه انما قال والاولى لانه يمكن ان يقال ان غرض المجيب ان طبيعة الفلك غير سارية فيه بل يتعلق بالمجموع فنسبته الى سائر الاوضاع وسائر الاجزاء متساوية فلا يمكن ان يكون علة لحصول وضع معين بالنسبة الى الاجزاء الا ان يكون لكل جزء جزء طبيعة خاصة يقتضي حصول هذا الوضع له وهو ممنوع واذا لم يمكن ان يكون علة لحصول وضع معين فيجوز بالنسبة الى الطبيعة ان يتغير وضعه بالحركة المستديرة

فانه لا يوجب الحركة المستقيمة بل يتبادر من ذلك الحركة الوضعية الغير الممتنعة على الفلك اقول وهذا الجواب ليس بشيء لان جواز الحركة المستديرة على الفلك بمعنى امكانها في الواقع هو اول البحث والتجويز العقلي الذي هو مجرد الاحتمال العقلي لعدم قيام البرهان على امتناعه لا يوجب تساوي الطرفين في الواقع ولا ينافي تعين احدهما فيه اذ الاول اعم من الثاني والعام لا يوجب الخاص ولا ينافي نقيضه والاولى ان يقال كون بعض اجزاء الفلك فوق وبعضها تحت امر يقتضيه جسمية الفلك لا انها بخلاف اوضاعها المعينة بالقياس الى ما عداها مما في جوفها فان الجسم لا يتصور في شيء الا بان يكون لاجزائه بعضها الى بعض نسبة خاصة بها يتحقق اختلاف تلك الاجزاء بالفوقية والتحتية واليمنة واليسرة فهي من ضروريات هوية الجسم ووجوده واما نسبتها الى الامور الخارجية فهي ليست من الضروريات التي لا يوجد الجسم بدونها فالاولى ليست معللة بشيء بخلاف الثانية فانها تحتاج في ثبوتها الى علة فعلتها في الفلك ان كانت الطبيعة الفلكية او امر لازما لها يلزم الحذور المذكور وان كانت امرا مفارقا لها يلزم امكان التبدل المستلزم لقبول الحركة الوضعية لامتناع الحركة الاينية واما الثاني فاشار اليه بقوله ونقول ايضا يجب ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير يتحرك به والميل حالة في الجسم مغايرة للحركة تقتضيه الطبيعة بواسطتها الحركة لو لم يعق عائق ويعلم مغايرتها لها بوجوده بدونها في الحجر المرفوع باليد والزق المنفوخ المسكن تحت الماء لانه اي وان لم يكن الفلك ذا مبدأ ميل مستدير لما كان قابلا للحركة المستديرة لكن التالي كاذب فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو لم يكن في طبعه مبدأ ميل مستدير المناسب لما ترك الظرف هنا والاقتصار على الضمير او ترك لفظ مبدأ او كون الطبع بمعنى الحقيقة والاجزاء فلا يكون فيه ميل اصلا اذ الميل اما ان يكون طبيعيا او قسريا فيمتنع ان يتحرك على الاستدارة لان الميل كما ذكرنا اثر للطبيعة في احداث الحركة وحدوث المع عن العلة التي لها اثر في احداثه بدون ذلك الاثر محال واذا امتنعت الحركة المستديرة على الفلك لما كان قابلا لها فثبت الملازمة وبطلان التالي يعلم بما سبق من البيان وفي هذا المقام وامثاله سؤال مشهور ولم يدفعه احد تقريره ان الامكان الذاتي لشيء لا ينافي امتناع وقوعه لاجل عدم علته بل لا امتناعها الذاتي كعدم المعلول الاول فانه ممتنع وقوعه بواسطة كون علته وهو انتفاء الواجب تعالى مستحيل الذات فامكان الحركة المستديرة ايضا للفلك لا ينافي امتناع وقوعها لاجل عدم علتها التي هي الميل المستدير اقول يمكن دفعه بان هذه المسئلة وامثالها مما يحكم على شيء بحكم من جهة قوله الذاتي

وامكانه

در جواب ان این سخن آن است که مراد از قبول آن است که حرکت مطلقه لازم ذات فلک هرچند خصوصیات حرکت بجهت استعداد ذات باشد ١٢

وامكانه الفطري بحوار احجامه من الوجود وانما يطرد في الابداعيات وما هو فوق الكون دون عالم
الاتفاقات والاسباب العرضية التي قد يمنع القابل عن ما يستحقه لذاته ويصده عما يستوجبه بحسب قابليته
وذلك لان العلل للاشياء التي هنالك ذاتية والامكانات فيها كاشفة عن وجوبات ناشئة عن علل
ايجابية واما حكاية امكان العدم للمع الاول فالوجه في ذلك ان الامكان فيه مجرد اعتبار عقلي
لا ثبوت له في نفس الامر بل عند ملاحظة الماهية بنفسها مجردة عن غيرها فهي بهذا الاعتبار لا موجودة
ولا معدومة فلا يثبت لها شيء بحسبه بالجملة للفلاسفة قاعدة كلية ثابتة عندهم بحسب اصولهم
الفلسفية هي ان كل كمال وخير وفضيلة يمكن لشيء في عالم الابداع بحيث لا يؤدي الى شر وفساد في النظام
فهو واجب الصدور من الواهب الجواد الخالي عن النقص والبخل والتغير فبهذه القاعدة تثبت هذه المسئلة
ونظائرها اذ لا شبهة في ان ذات الفلك وقبولها مطلق الحركة المستديرة امور سابقة على الاكوان
الاتفاقية والموانع العرضية وانما قلنا ولو لم يكن في طبعه مبدأ ميل مستدير لما قبل الميل المستدير
القسري من الخارج لانه لو قبل الميل القسري وتحرك من خارج لتحرك بتلك القوة القسرية مسافة معينة
في زمان معين لعدم تصور الحركة في الآن ويكون ذلك الزمان اقصر من زمان حركته فيما فيه ميل
طبيعي معاوق الميل القسري لاختلاف جهتي تحريكهما تحرك بمثل تلك القوة القسرية في عين تلك
المسافة والا اي وان لم يكن زمان حركة الجسم الاول اقصر من زمان حركة الجسم الثاني مع ان الثاني
ذي عائق طبيعي والاول عديم العائق اصلا او مع عائق غير طبيعي مشترك بينهما فرضنا لكان الشيء
الذي هو الحركة مع العائق الذي هو الميل الطبيعي كهو لا معه هذا خلف وذلك الزمان الاقصر له
نسبة مقدارية لا محالة الى الزمان الاطول لان الزمان مقدار وكل مقدارين من نوع واحد لا بد
ان يكون بينهما نسبة مقدارية ولكن زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل مثلا فاذا فرضنا ذا
ميل آخر ميله اضعف من الميل الاول بحيث يكون نسبته الى الميل الاول مثل نسبة الزمان الاقصر الذي
لحركة عديم الميل الى الزمان الاطول الذي لحركة ذي الميل الاول فيكون لا محالة عشره
فيتحرك ذو الميل الثاني بتلك القوة القسرية او بمثلها في مثل زمان عديم الميل مثل مسافته
مسافة حركة عديم الميل لان الحركة تزداد سرعتها وتنقص اي يقصر زمانها ويطول بقدر انتقاص
القوة الميلية المعاوقة وازديادها في الجسم المعين في المسافة المعينة فكلما كان الميل المعاوق فيه اقل

كان

كان زمان الحركة اقصر وكلما كان الميل اكثر كان زمان حركته اطول لانه لو انتقص شئ من القوة المعاوقة

التى فى الجسم ولا تزداد السرعة اللازمة لقصر الزمان او ازداد شئ منها ولا ينتقص السرعة اللازمة لطول

الزمان لم تكن القوة الميلية مانعة من الحركة هف واما بطوء الحركة القسرية فى الاجسام المتخلخلة كالقطن

والاجسام الصغيرة الحجم كالذرات فانما هو لاجل قلة القبول والاحتمال فيهما لا لاجل انتقاص القوة

الميلية المعاوقة فيها فلا يرد بها النقض على هذه القاعدة فظهر ان الجسم القليل الميل والذى لا ميل فيه

متساويان فى الزمان المستلزم لاستوائهما فى السرعة وهو محال واعلم انه لا بد لكل حركة من امور

ثلثة زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطوء وكل حركتين متفقتين فى امرين من هذه الامور

فلا بد من اتفاقهما فى الامر الثالث ايضا وكل متفقين فى واحد من هذه الامور فلو اختلفتا فى احد

الامرين الباقيين على نسبة فلا بد من اختلافهما فى الامر الاخر منهما على تلك النسبة فان اتفقتا مثلا

فى حد من السرعة والبطوء واختلفتا فى الباقيين كانت نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان

الى الزمان على التساوى واذا اتفقتا فى المسافة واختلفتا فى الباقيين كانت نسبة السرعة الى البطوء

كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل واذا اتفقتا فى الزمان واختلفتا فى الباقيين كانت نسبة

السرعة الى البطوء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وعلى هذا فذو الميل الاول وعديم الميل من

الاجسام الثلثة لما لم يمكن اتحاد حركتيهما فى حد من السرعة والبطوء ويمكن اتحادهما فى احد الباقيين

ففرض الاتحاد فى تلك الاجسام اما باعتبار المسافة كما فعله المصنف واللازم على هذا التقدير اتحاد

اتحاد الجسمين القليل الميل والعديم الميل فى الزمان ايضا او باعتبار الزمان كما فعله غيره واللازم

اتحادهما فى المسافة ايضا وعلى التقديرين فالخلف لازم وهو اتفاق الحركتين فى امرين من الامور

الثلثة المذكورة مع اختلافهما فى واحد منها واما ما اورد فى هذا المقام من عدم تسليم امكان جسم

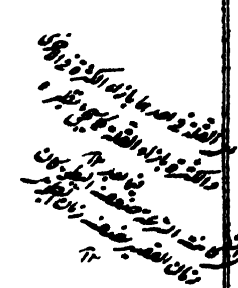
ميل يكون نسبة ميله الى ميل ذى الميل الاول كنسبة الزمانين او المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف

فى الميل الى ما لا اضعف منه ثم على تقدير تحقق ميل يكون على النسبة المذكورة عدم تسليم كونه معاوقا

للميل القسرى لجواز توقف المعاوقة على قدر من القوة بحيث لا يوجد بدونها ثم الحكم بكون نسبة الزمانين

مقدارية ونسبة المعاوقتين عددية فمندفع بان مراتب الشدة والضعف فى القوى والكيفيات كمراتب

الزيادة والنقصان فى المقادير لا تقف فى شئ من الجانبين عند حد لا يمكن لها التجاوز عنه بحسب الذات



وكما ان الاجسام لا ينتهى الانقسام الى ما لا يقبل القسمة ولا فى الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا لمانع خارج عن الطبيعة الجسمية فكذلك الميل فينتقص او يزداد فانه وان بلغ غاية الضعف لاتنتفى المعاوقة غاية ما فى الباب ان معاوقته تكون خفيفة وان حال ما يتعلق بالمقدار من حيث قبوله الزيادة والنقصان بتبعية المقدار كحال المقدار فى ساير الاحكام كقبول المساوات والمفاوتة والعادية والمعدودية والتشارك والتصم والفرق بينه وبين المقدار بكون تلك الاحكام فى احدهما بالذات وفى الاخر بالعرض واعترض العلامة القوشجي بان الحركة اما ان يمكن ان يكون بدون المعاوقة فى زمان او لا يمكن فان امكن نقول بعض من زمان الحركة فى ذى المعاوق القوى بازاء نفس الحركة والباقى بازاء معاوقته فعلى هذا لا يزيد زمان حركة ذى المعاوق الضعيف على زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقتين وان لم يمكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض ما هو ويكون بعضها محالا فلعل منشأ التخلف ذلك المحال لا خلو الجسم عن المعاوق اقول يمكن فى الجواب اختيار الشق الاخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال وذلك لان حاصل البرهان ان وقوع الحركة من عديم المعاوق فى زمان محال اذ لو امكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة التى هى حركتا الجسمين الاخيرين على النهج المذكور امر محال هو تساوى زمانى حركة ذى المعاوق وحركة عديم المعاوق ولما لزم فيكون وقوعها فى زمان محالا لكن كل حركة فهى انما يكون فى زمان فوقوعها الا فى زمان ايضا محال ومن هذا يلزم ان حركة عديم المعاوق مطلقا محال وهو المط ويمكن اختيار الشق الاول فان الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية لزمان على تقدير وقوع محال لا ينافى الجزم بكونها مقتضية له فى نفس الامر فالجزم حاصل بذلك وح ينتظم ان يستدل هكذا ايضا لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت فى زمان لا محالة والا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزم تساوى عديم المعاوق وذى المعاوق وانه محال فلم يكن فى زمان وهو ايضا محال فوقوع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقا محال وهذا الاعتراض اورده جماعة من المتاخرين منهم الشيخ ابو البركات البغدادى والامام الرازى بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعى زمانا وبسبب المعاوقة زمانا اخر فتستحقهما واجدة المعاوقة وتختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف فى جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضيافه من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف المذكور وتقرير ما استفيد من كلام خاتم الحكماء المحقق الطوسى فى جوابه

لا امكان الحركة لا محالة فاندفع ايضا امكان منع لزوم كون الخلاء ممتنعا لذاته على تقدير كونه ممتنعا فى الجملة على وجه ... اذا الحال انما يلزم من فرض وقوع الخلاء على تقدير كون فرض الحركة فيه والعدم خلاء لا يكون الحركة فيه لا يلزم منه محال ... يمتنع وذلك لما عرفت من ان الخلاء المقصود ابطاله ما هو ملزوم للامارات وذلك ملزوم لامكان الحركة لا محالة ملا عبد الرزاق سره

على وجه لا يرد عليه شيء من الايرادات التي ذكرها شارح التجريد وغيره وهو ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا ان عنى به انها الا مع حد من السرعة والبطؤ تستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان لان الحركة لا تنفك عن السرعة والبطؤ وما لا ينفك عن شيء لا يتصور اقتضاؤها امرا بدون ذلك الشيء وان لم يكن ذلك الشيء دخيلا في الاقتضاء وان عنى به انها مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطؤ كنسبة الجنس الى الفصول في البسائط من الانواع ولا تقوم للجنس في النوع البسيط لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن الا بالفصل وما لا تقوم له في نفس الامر لا تقتضي شيئا اصلا وكذا ان كان المراد منه ان الحركة بمهيتها تقتضي قدرا من الزمان والا لزم ان يكون زمان الحركة وزمان بعض منها متساويين وهو محال اذ زمان بعض الحركة بعض زمان تلك الحركة بل الحركة من حيث انها حركة لا تقتضي من الزمان او المسافة الا امرا مطلقا واما القدر المعين منهما فانما تقتضيه الحركة المخصوصة وان كان المدعى ان الحركة مستقلة مع قطع النظر عن العايق يقتضي زمانا ومع العايق زمانا اخر فنقول ان الحركة مما يقبل الشدة والضعف بحسب حدود السرعة والبطؤ ولا يتصور مهيتها الا مع حد من تلك الحدود فلا بد في تحصلها في ضمن بعض مرتبة منها من مخصص والمخصص لا يمكن ان يكون هو الطبيعة لعدم التفاوت فيها ولا القاسر ايضا لانتهاء القسر الى الطبيعة كما بين في محله نعم اذا كانت الحركة نفسانية فللنفس ان تحدد حالها من السرعة والبطؤ بواسطة ادراك مرتبة منهما بقوتها الخيالية يكون ملائمة لها فينبعث عنها الميل بحسبها وبحسب الميل تتحصل الحركة على حد معين من السرعة والبطؤ فلو فرضنا ارتفاع جميع ما لا يجب وجوده مع الجسم بحسب ذاته من حيث هي هي لا يمكن عنه تحقق الحركة لعدم وجود المحدد لحركته اللهم الا اذا كانت الحركة نفسانية فانها تحدد النفس حالها من السرعة والبطؤ بحسب تخيل حد ملائم من الحدود وانبعاث ميل نفساني بحسبه محصل لوجود الحركة على ذلك الحد واما في الحركات الطبيعية فلما لم يكن للطبيعة تفاوت ولا شعور بالملائمة وغيرها فلا يتصور فيها ذلك بل هي بحسب ذاتها تكاد ان تحصل الحركة في غير زمان لو امكن وكذا في الحركات القسرية ايضا اذا فرض القاسر على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع لسببه تفاوت ولا له شعور ايضا بالملائمة وعدمها كما بين في مظانه وان كان الميل في ذاته امرا مختلفا متفاوتا ففي كل من تينك الحركتين احتيج الى ما يحدد ميلا يقتضيها ويحددها فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه من مرتبة معينة من مراتب الحركة سرعة

فلو فرضنا ارتفاع جميع ما لا يجب وجوده مع الجسم اي الجسم المطلق بحسب ذاته من حيث هي هي لا يمكن عنه تحقق الحركة اذ في كل من حركتي الطبيعية والقسرية للعائق الخارجي مدخل في التحديد بخلاف الحركة الارادية

وبطؤ ايضا ان يكون خارجا عن القوة المحركة سواء كان خارجا عن المتحرك او غير خارج عنه وهو المسمى بالمعاوق الخارجي او الداخلي اما المعاوق الخارجي فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما المعاوق الداخلي فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يقتضي شيئا وما يعوق عن اقتضائه ذلك بل انما يعاوق الحركة القسرية كالطبيعة والنفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه ارتفاع الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوالهما بين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا كما في مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطوء وكانت نسبة المعاوقتين الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافي وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي فاذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان واخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في آن لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر فهذا تقرير كلامهم على وجه يوافق مرامهم ولنرجع الى ما كنا فيه من شرح الكتاب فنقول ان المصنف لما استشعر انه يجوز لاحد ان يقول لعل لزوم المحال المذكور انما نشأ من امر اخر غير فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه من الامور المفروضة المذكورة في الدليل فنبه على ازالة هذا الاحتمال بقوله وهذا المحال انما لزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه او من فرض الميل الذي نسبته الى الميل الاول كنسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل الاول او من فرض المجموع من حيث هو المجموع لكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن بالضرورة والممكن لا يستلزم محالا وكذا المجموع من حيث المجموع ممكن اذ لو كان محالا فاستحالته اما ان يكون لاستحالة احد الجزئين فيرجع هذا الى استحالة حركة عديم الميل الا الى استحالة حركة ذي الميل على النسبة المذكورة كما مر او لاستحالة صفة الاجتماع وذلك انما يكون لو تحقق التنافي الذاتي بين الامرين كما في مجموع النقيضين

قال الشارح الجديد للتجريد وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية مع وجود المعاوق الداخل لان المعاوق الى رقي كاحف قال صاحب المحاكمات ولجواز ان يكون حركة عديم الميل مع معاوقة خارجية وقع نسبة على قدر من الزمان وذي الميل يستدعي زمانها وزمانا آخر بازاء الميل وضعف الميل زمانها وقدرا آخر من الزمان بالنسبة فلا يلزم المحذور انتهى واجيب بان هذا انما يرد في الحركة المستقيمة واما في المستديرة فلا كما لا يخفى محمد الزاهد

فان كلا

فان كلا منهما ممكن ولكن اجتماعهما الاخير وفيما نحن بصدده ليس كذلك لعدم تنافى الاجزاء فتعين استحالة الا ١٣٢
الجزاء كما اشار اليه بقوله فهذا المحال انما يلزم من فرض تحرك الجسم الذى لا ميل فيه اصلا فيكون محالا
فالقول لما كان قابلا للحركة المستديرة فوجب ان يكون فيه مبدأ ميل ولما امتنع فيه مبدأ الميل المستقيم
كما تحقيقا فثبت ان مبدأ الميل فيه مبدأ الميل المستدير وهو المط واما الامر الثالث المشار اليه بقوله و
نقول ايضا ان الفلك لا يكون فى طبعه اى فى ذاته على ما مر مبدأ ميل مستقيم فالدليل عليه بوجهين
الاول ان الحركة المستقيمة ممتنعة عليه كما سبق فوجود ذلك الميل فيه يكون معطلا ضايعا ولا معطل
فى الوجود والثانى انه لما ثبت ان الفلك بسيط ليس فيه تركيب قوى وطبايع بل له طبيعة واحدة
مقتضية للميل المستدير فلا يجوز ان يقتضى الميل المستقيم والا لكانت الطبيعة الفلكية الواحدة
تقتضى الامرين المتنافيين اى التوجه الى شئ بالحركة المستقيمة والصرف عنه بالحركة المستديرة
هذا خلف قيل ان الميل المستقيم وان اقتضى توجه الجسم الى جهة لكن الميل المستدير لا نم انه يقتضى صرفه
عنها بل لا يقتضى شيئا منهما اصلا ورد بان الميل المستدير وان لم يقتض صرف كل الجسم من الجهة
لكنه يقتضى صرف الاجزاء منها بالجهة فلو اجتمع الميلان فى جسم واحد لزم التوجه والصرف معا من الطبيعة
الواحدة بالنسبة الى الاجزاء وهو مح واما القول بان ذلك الصرف على وجه يعود الى التوجه فلا ينافيه كما
كما فى الحواشى ففى غاية السقوط كما يظهر بالتامل واعلم ان ههنا ابحاثا الاول ان الطبيعة العنصرية تقتضى
الحركة والسكون باعتبار الخروج عن الحيز الطبيعى والحصول فيه فلم لا يجوز ان يكون للطبيعة الفلكية حالتان
تقتضى ميلا مستقيما بتوسط احديهما وميلا مستديرا بتوسط الاخرى ثم انه اقتضاء الطبيعة امرين
متنافيين بانفرادها واما بحسب اعتبارين فلا والثانى ان الكرة المدحرجة متحركة وضعية واينية فيكون
فيهما مبدأ ميلين مختلفين اذ لو لم يكن فيها مبدأ احد من الميلين لما قبل ذلك الميل من خارج على ما مر الثالث
ان حركة الماء من الهواء الى الارض طبيعية وكذا حركته منها الى البحر ايضا مع ان احديهما الى المركز والاخرى
على المركز فتكون طبيعة واحدة تقتضى توجها الى شئ وهو وسط العالم وتقتضى ميلا عنه بحركة لا
الى الوسط الرابع ان النار لها مبدأ ميل مستقيم من الوسط وهو ظ ولها ايضا مبدأ ميل مستدير حول
الوسط بدلالة تحركات ذوات الاذناب وغيرها الخامس انه قد اسس خاتم الحكماء تمهيدا لحل بعض الاشكالات
الفلكية كرة محيطة وصغيرة محاطة بها مماسة لها على نقطة مشتركة بين سطحيهما بحيث يكون قطر المحيطة

ضعف قطر الحاطة والنسبة بين حركتيهما هي هذه النسبة لكن على التكافي فاذا فرض مركزاهما ومركز
الكوكب في مبدأ الدور على خط مستقيم هو قطر المحيطة ففي تمام الدورة يتحرك الكوكب على قطر واحد
منها مرتين صعوداً ونزولاً فيلزم من هذا ومن قولهم كل ما في الافلاك من الكواكب وغيرها لها حركة
وضعية على نفسها اجتماع الميلين المتنافيين والجواب اما عن الاول فبان اقتضاء الطبيعة العنصرية الحركة
والسكون بالحقيقة اقتضاء شيء واحد وهو الكون في المكان الطبيعي فان كان ذلك الكون غير حاصل
فلذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله فاقتضاء الحركة في تلك الحالة نفس اقتضاء ذلك الكون لا غير
وان كان حاصلاً فاقتضاء السكون ليس ان السكون امر وجودي اقتضته الطبيعة في تلك الحالة بل معناه
انها لا تقتضي الحركة بل اقتضت نفس ما اقتضته اولاً فلم تقتض الا شيئاً واحداً هو الحصول في المكان
الطبيعي واما اقتضاء الميلين الوضعي والاينى فهو اقتضاء امرين متغايرين لا انفكاك لاحدهما عن صاحبه
وايضاً من الاين ما هو طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس من الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك
على الاستدارة ولهذا لا يكون الحركة المستديرة طبيعية لجسم بخلاف المستقيمة كما ستعلم هذا ما ذكروه
في الجواب وانت تعلم ان السؤال ان لم يورد بطريق النقض بل اورد بطريق المناقضة بان يقال لا نسلم
استحالة اقتضاء الطبيعة الواحدة امرين متنافيين كيف والحال انه واقع في الطبيعة العنصرية فلا يمشي فيه
هذا الجواب لانه كلام على السند الملزم الا ان ندعي مساواة السند للمنع فيندفع المنع باندفاع السند و
يصح الجواب واما عن الثاني فبانا لا نسلم ان الكرة المدحرجة ذات طبيعة واحدة بخلاف الفلك فانه ذو
طبيعة واحدة هكذا قيل واقول الاولى ان يقال ان الكلام ههنا في الميلين الذاتيين ولا نسلم ان كلاً
من الميلين في الكرة المدحرجة ذاتيان بل احدهما وهو الميل المستقيم فيها ذاتي لان حركتها المستقيمة ذاتية
وان كانت بالقسر والاخر وهو الميل المستدير فيها بالعرض لان حركتها المستديرة عرضية اي غير حاصلة
بالذات وكما ان حركة كل الجسم حركة وضعية ذاتية يلزمها حركة جزئه حركة اينية عرضية كما في الفلك
كذلك قد يكون حركة جزء الجسم حركة اينية ذاتية على وجه خاص يستلزم حركة كله حركة وضعية عرضية
كما في الكرة المدحرجة وبه يخرج الجواب بعينه عن النقض الرابع والخامس واما عن الثالث فبان حركة الماء
على وجه الارض لا يكون الا على سبيل الانحدار فيكون طبيعياً لانه في الحقيقة حركة الى السفل كيف ولو لم يكن
الموضع الذي يتوجه اليه اخفض من الموضع الذي يتوجه عنه لم يتوجه اصلاً **فصل** في ان الفلك

فاقتضاء الحركة انما كان لكونها وسيلة الى الحصول في المكان الطبيعي وذلك هو الذي استدعاه والوسيلة انما هو لاجل ما يتوسل اليه فهي مطلوبة بالعرض فالمطلوب بالذات عند الحركة والسكون كليهما شيء واحد غير مختلف البتة واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لما يقتضاه المكان الطبيعي وليس احدهما وسيلة الى الاخر اذ ليس في الامكنة مكان طبيعي ولا في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك مع الاستدارة بل المطلوب بالحركة المستديرة امر خارج عن جنس المطلوب بالحركة المستديرة ولذلك استندت احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فلا يمكن ميلهما شيئاً واحداً ش

قوله بخلاف المستقيمة اه فالمطلوب بالمستقيمة غير المطلوب بالوضعية فلا يمكن رجوع اقتضائهما الى شيء واحد حتى ارتفع المنافاة بخلاف الحركة والسكون فانه يمكن ارجاع اقتضائهما الى شيء واحد ميرزا ابو الحسن دام ظله

قوله اما عن الخامس فظاهر واما عن الرابع فيقال ان حركة الكرة بالحركة المستقيمة بالذات وحركتها العرضية بالتبع فتدبر ١٢

لايقبل الكون والفساد والخرق والالتيام اعلم انه قد تفرعت على المسئلة السابقة اعنى ان الفلك بسيط فى طبعه مايل مستقيم عدة مسائل منها ماذكره المصنف وهى اثنتان عنون الفصل بها الاولى ان وجوده عن صانعه على سبيل الابداع لا بان يتكون عن جسم يفسد اليه وكذا فقده على سبيل الفنا لا بان يفسد الى جسم اخر وهذا معنى قول اكثر الفلاسفة ان السماء غير مكونة ولا فاسدة لكن العامة من المتفلسفة صرفوا هذا المعنى الى الحدوث والفنا مطلقا اى على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود سواء كانت هناك هيولى تقبلهما اولا وامعنوا فى الالحاد والقول بقدم العالم والثانية انه لا يجوز عليه الخرق والالتيام اما الاولى منهما وهى انه لايقبل الكون والفساد فبينها بقوله فلانه محدد للجهات قال السيد المحشى ان الثابت من الاحكام ليس الا القدر المحيط من المحدد وامّا ان غير القدر المحيط منه قابل لهذه الاحكام فغير ثابت تمامه ولعل المراد بالمحدد المحيط اقول فساده ظاهر لان المحدد لما ثبت بساطته لايكون بعض اجزائه كاينا وبعض اخر مبدعا او بعض منها قابلا للخرق والالتيام وبعض اخر غير قابل لهما الى غير ذلك من الاحكام اذ لا او لوية فى ابعاض الامر المتصل الواحد كما قد علم مرارا ولا شئ من المحدد للجهات بقابل للكون والفساد ينتج ان الفلك لايقبل الكون اما الصغرى فلما مر سابقه فى الفصل الاول من هذا الفن واما الكبرى فلانه لا شئ من محدد الجهات بقابل للحركة المستقيمة وكل ما يقبل الكون والفساد فهو قابل للحركة المستقيمة ينتج من الشكل الثانى ان لا شئ من محدد الجهات بقابل للكون والفساد اما الصغرى فقد ثبت فى الفصل الثانى واما الكبرى فلان كل ما يقبل الكون والفساد فلصورته الحادثة حيز طبيعى ولصورته فى الفصل الخامس من الفن الاول ان كل جسم فله حيز طبيعى قيل هذا غير كاف فى المغايرة بين الحيزين بل يحتاج الى ضم مقدمة اخرى اليه هى ان الحيز الواحد لا يقتضيه طبيعتان مختلفتان نوعا وهو ممنوع لا بد له من دليل واجيب عنه بان اقتضاء الطبيعة لحيز ما انما هو بواسطة ما اقتضيها من لوازمها الخاصة كالحرارة للنار والبرودة للارض فعلى هذا ان اقتضت طبيعة اخرى ذلك الحيز بعينه فاما ان يشاركها فى تلك اللوازم فلا تخالف بينهما بحسب الحقيقة بل هما فردان من نوع واحد والا فالثانية غير مقتضية لذلك الحيز لعدم اقترانها باللواحق الذاتية التى لها دخل فى اقتضاء ذلك الحيز وكل ما هذا شانه اى لكل من صورتيه الكائنة والفاسدة حيز غير ما للاخرى منهما فهو قابل للحركة المستقيمة لان الصورة الكائنة اما ان تحصل فى حيز طبيعى او فى حيز غريب الحيز هنا بحسب حاله

على المعنى الاعم من المكان ليشمل المحدد فيكون الظرفية تجوزية من باب التشبيه لفظة في مستعار لها

فان حصلت في حيز غريب فكانت تقتضي ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعي وان حصلت في حيز طبيعي فالصورة

الفاسدة كانت قبل الفساد حاصلة في حيز غريب فكانت تقتضي ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعي واما المسئلة

الثانية وهي انه لا يقبل الخرق والالتيام فبيّنها بقوله فلان ذلك ايضا انما يحصل بالحركة المستقيمة حمل الباء

على السببية كما حمله القاضي غير صحيح لدلالته على ان الكون والفساد بالحركة المستقيمة مع انهما يستلزمان لها

بل على معنى التلبس والمراد بالحركة المستقيمة ما يحصل بها للجسم التوجه الى جهة والصرف عن اخرى

والجهة منحصرة في الفوق والتحت والبواقي من الجهات راجعة اليهما وقد علم ان محدد الجهتين وكذا اجزاؤه

لا يقبل الحركة المستقيمة فلو كان المحدد قابلا للخرق والالتيام لزم المحذور المذكور بقي ههنا احتمال ان

يحصل فيه الخرق من جهة حركة بعض اجزائه على الاستدارة كما ذهب اليه بعضهم حيث توهم ان الكواكب

متحركة في افلاكها كحركة الحيتان في الماء ولا يبطل به علم الهيئة لان حركاتها يلزم ان يكون متشابهة حول

مراكز افلاكها اي لا تسرع ولا تبطؤ ولا تقف ولا ترجع ولا تنعطف فدفعه صاحب المطارحات بانه لو كانت

الافلاك قابلة للخرق وقد برهن على كونها ذات حيوة فعند حصول الخرق فيها وتبديد الاجزاء فان

لم يحس جزؤها المتفرق له نسبة الى الاخر لجامع ادراكي ولا جزئها عن اجزائها وما يجري لنفسها قوة

في بدنها جامعة لتلك الاجزاء فلا علاقة لنفسها مع بدنها وقد قيل انها ذات حيوة وان كانت يحس فلا بد

من التألم بتبديد الاجزاء فانه شعور بالمنافي وكل شعور بالمنافي اما الم او موجب لالم واذا كان كذا وكانت

الكواكب تخرقها بجريها كما يتوهم بعض الناس فكانت في عذاب دائم وسيبرهن على ان الامور الدائمة

غير الممكن الاشرف لا يتصور عليها انتهى قوله الشريف وهو عندكم من البراهين القوية وان كان عند

غيره من الخطابيات بل مما هو دون منها ولولا مخافة التطويل لذكرت عليه عدة من الابحاث يناسبه

عنهم واجبت عنها بقدر ما تسلمه عند الجميع ومنها ما لم يتعرض له المص وهي ستة الاولى ان نوعه

منحصر في شخصه لامتناع طبيعته عن قبول الفصل والوصل لاستلزامهما الحركة المستقيمة كما سبقت

الاشارة اليه في اوايل الكتاب الثانية انه لا يتغذى اذ لا يتحلل عنه شيء ولا يقبل الحركة المستقيمة

الثالثة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لاستلزامها حركة الاجزاء على الاستقامة فلا نمو له ولا ذبول

ولانهما فرعا التغذي وهو منتف فيه الرابعة انه لا توليد له لكونه فرع التغذي ولان موجد

لا يتعدد

نسخه
والفلك لا يقبل الحركة المستقيمة فلا يقبل الخرق والالتيام
متن

قوله بقي ههنا احتمال اه فيه انه اذا اعلم ان اجزاء المحدد لا يقبل الحركة المستقيمة بطل هذا الاحتمال اذ المراد بالحركة المستقيمة هو الاينية وحركة بعض اجزائه على الاستدارة ايضا الحركة الاينية البتة كما لا يخفى عند التدبر مع ان المحدد بسيط ليس فيه جزء بالفعل ممتاز عن الاخر حتى يتحرك بعض الاجزاء على الاستدارة فلا حاجة الى هذا الجواب الطويل الذي نقله عن صاحب المطارحات فتدبر ١٢

لايتعدد ولان غاية التوليد حفظ النوع وبقيته فيما لايمكن بقاء شخصه والفلك لبن كذلك لدوام حركته فلا حاجة له الى التوليد **الخامسة** انه لايكون له شهوة ولا غضب اذ المقصود منهما حفظ الشخص او النوع بواسطة جذب الملايم ودفع المنافر فلا يتصور شئ منهما الا في الكواين الفواسد **السادسة** انه طبيعة خامسة اى لاحارة ولاباردة لاستلزامهما الخفة والثقل المقتضيين للحركة من المركز واليه ولا رطبة ولا يابسة لاستلزامهما جواز قبول التشكل وتركه والاتصال والانفصال بسهولة او بعسر وقد علمت ان هذه الاحكام انما تثبت بالبرهان في الجرم الاعلى المحدد لكنهم يحكمون بها في غيره ايضا والمحدد عند بعضهم كالمحقق الطوسي وصاحب التحفة هو فلك عظيم مشتمل على الافلاك الثمانية او السبعة على اختلاف القولين اشتمال الكل للاجزاء وله نفس واحدة ناطقة تحركه بالحركة السريعة فعلى هذا الرأى لايحتاج في تعميم الاحكام المذكورة للافلاك الباقية الى تكلف كما لايخفى لكنه مجرد احتمال

فصل في ان الفلك يتحرك على الاستدارة دائما وبيانه بعد ما ثبت بزعمهم ان الزمان لابداية له ولا نهاية وانه مقدار الحركة هو ما افاده المصنف بقوله لان الحركة الحافظة للزمان التى لابد منها ليحفظ الزمان ويقوم هو بها اما ان تكون مستقيمة اينية او مستديرة وضعية فان المقولتين الباقيتين اعنى الكم والكيف لايمكن ان يكون الحركة الواقعة في شئ منهما حافظة للزمان اما الاولى فلاستلزام البعد الغير المتناهي او الانقطاع كما في الاينية على ما ستعلم واما الثانية فلما بين ان الجسم الابداعي لايجوز عليه الاستحالة وحركة الجسم الكائن الفاسد لايحفظ الزمان لاجائز ان تكون مستقيمة لانها حينئذ اما ان تذهب الى غير النهاية او لا بل ترجع او تنعطف لاسبيل الى الاول والا لزم وجود بعد غير متناه لان الحركة المستقيمة الذاهبة الى غير النهاية بلا رجوع ولا انعطاف لابد لها من سمت غير متناه وهو مح فالمراد من البعد ههنا ما يكون باعتبار المسافة لا ما يكون باعتبار الزمان لان عدم تناهي البعد الزماني عندهم جائز بل هو واقع وعليه مبنى الكلام ولما ما في شرح القاضي اذ الحركة الموجودة ليست بعد الحركة التى هي بعد ليست موجودة فمبناه على نفى وجود الحركة القطعية وقد استبعنا فيه من الكلام بما يفي بالمرام ولا سبيل الى الثاني لانها لو رجعت او انعطفت لكانت تنتهى قبل حصول الرجوع او الانعطاف الى طرف فيلزم نقضه لان ههنا حركتين مختلفتين بالجهة احديهما الحركة المنتهية الى الطرف المذكور قبل الرجوع والانعطاف والاخرى الحركة المبتدئة من الطرف المذكور

بعد الرجوع او الانعطاف فيلزم انقطاع الحركة الاولى لان بين كل حركتين مختلفتين سكونا لان الميل
المقتضى للحركة الاولى الموصل للجسم المتحرك بها الى ذلك الطرف موجود حال الوصول لانه يفعل الايصال
حال الوصول اذ الوصول لا يوجد بدون الايصال لكونهما متضايفين فلا يتصور تحقق احدهما بدون
الاخر وفعل الايصال لا يوجد بدون الميل الموصل فلو لم يكن الميل الموصل موجودا حال الوصول
استحال ان يفعل الايصال حال الوصول قيل عليه لا نسلم ان الميل فاعل الوصول حتى يلزم وجوده حال
(لانه يستلزم وجود الوصول بدون الميل الموصل ١٢)
الوصول بل هو معد للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعد اقول الوصول لكونه اثرا موجودا لا
بد له من فاعل موجود معه سواء كان ذلك الفاعل ميلا او غيره ولننقل الكلام اليه ولنسمه ميلا ولما
كان الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل يقتضى كونه غير موصل لاستحالة اجتماع الميلين الذاتيين
(فى الجهة)
المتنافيين لان ما يفعل الايصال من حيث انه يفعل الايصال ينافى ما يفعل اللاوصول من حيث
هو كذا فلا يمكن اجتماعهما من هاتين الحيثيتين فى مادة واحدة فى زمان واحد فاندفع المنع الذى
اورده الامام بقوله انا لا نسلم الاستحالة المذكورة سواء اراد بالميل مبدأ المدافعة او نفس المدافعة وان كان
الثانى فحش واما الحلقة التى يجرها شخصان متمانعان فليس فيها شئ من المدافعتين ولا شئ من مبدئيهما
بالفعل بل كل واحد من المبدئين حاصل فيها بالقوة لا بالفعل وكلامنا فيما يكون حاصلا بالفعل قال
الشيخ لا تصغ الى قول من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون شئ فيه بالفعل مدافعة الى جهة
وفيه بالفعل التنحى عنها ولا تظن ان الحجر المرمى الى فوق فيه ميل الى السفل البتة بل فيه مبدأ من شانه ان يحدث
ذلك الميل اذا زال العائق فالحال اى الوقت الذى فيه ميل الوصول غير الحال الذى فيه ميل اللاوصول
وكل واحد من الميلين من حيث الايصال والازالة آنى لان الوصول وكونه غير موصل اى حدوثهما آنى
ولا شك ان آنية الوصول وزواله تستلزم آنية الميلين بحسب الحيثيتين المذكورتين وزمانية الميلين
(اى حيثية الايصال والازالة ١٢)
ذاتا لا تنافى آنيتهما وصفا فصح الاستدلال بآنية الوصول وزواله على آنية الميلين على ما قررناه
(اى الايصال والازالة ١٢)
من اعتبار الحدوث فى الاولين والحيثية فى الاخيرين واندفع ما اورده بعض الشراح تارة من عدم
(حيث قال حدوثها ١٢ — اى الوصول واللاوصول ١٢)
تسليم كون الميل آنيا بناء على كونه سببا للحركة موجودا معها من بداية المسافة الى نهايتها واخرى من عدم
تسليم كون الوصول آنيا بناء على تحققه بعد الحصول زمانا هذا وانما قلنا ان حال حدوث الوصول
وحال حدوث اللاوصول آنيان لان حال الوصول اى وقته مع آنية الاضافة لا صفته مع تباينهما

قوله فى الا نيرين اى الميلين حيث قال من حيث الايصال والازالة ١٢

كما توهم لكونه مع عدم مطابقته لمتن الكتاب واشتماله على الاستدراك غير ظاهر الخلف كما لا يخفى فلنعرض
عنه لو كان زمانا منقسما الى جزئين فحين ما يكون الجسم في احد طرفيه اى في بعض منه لم يكن واصلا لا
مطلقا ولا في الجملة والا لزم انقسام منتهى الحركة والمسافة وهو باطل وكذا الحال حين ورد في غير موصله اعلم
ان الاستدلال على ابنية اللاوصول بانية الوصول لاجل ان دفع الآن اى كما وقع لبعضهم غير صحيح فان
رفع الان نفسه مما لا يحصل الا في نفس زمان يكون بعد ذلك الان والا لزم تتالي الانات كما ان عدم
النقطة في نفس الخط الذى هى طرفه لا في نقطة تليها والا لزم تجاور النقاط وقد يقال ان الانطباق
والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها انيات لانها تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال
كل منها زماني اذ لا يحصل الا بعد الحركة والحركة مما لا يحصل الا بالزمان وفي الحواشي الفخرية انه يتوجه
عليه ان الحركة لها معنيين احدهما الحركة بمعنى التوسط والثاني الحركة بمعنى القطع والزماني هو الثاني
لا الاول لما تقرر من ان الحركة بمعنى التوسط غير منقسمة في امتداد المسافة حادثة في ان فقوله والحركة
مما لا يحصل الا بالزمان ممنوع وجوابه ان المراد الحركة التي يقع بها القطع وهو الثاني لا الاول انتهى اقول وفي كل من السؤال
والجواب بحث اما السؤال فبان كلا من مفهومي الحركة اى التوسط والقطع زماني اى حاصل في الزمان
وانما الفرق بينهما بالانطباق وعدمه وسياتي زيادة تحقيق واما الجواب فبان قوله هو الثاني لا الاول ممنوع بل الحق
ان زوال الاشياء المذكورة انما يتوقف على الحركة التوسطية وهى امر واحد واسم الحركة القطعية التي هى
هوية اتصالية متاخرة في الوجود عنه كما لا يخفى واما استدلالهم على انية اللاوصول بان الوصول
انى فيرد انه لم لا يكون انيا لان زوال ما لا انقسام له لو كان تدريجيا لزم انقسام الزايل لانه اذا تحقق شيء
من الزوال فلو لم يزل شيء من الزايل لم يتحقق هناك زوال فلابد ان يزول شيء من الزايل ثم يعد شيء
فيلزم انقسام ما لا انقسام له فاقول فيه بحث نقضا وحلا اما الاول فبان عدم كل اني لو كان انيا
لزم تتالي الانات في عدم الان واعدام المماسات والمحاذيات للمتحرك بالنسبة الى حدود المسافة
التي وقعت كل منها في ان من انات زمان الحركة اذ البيان جار فيها بعينه واما الثاني فبان حدوث
الاشياء حسبما حققه الشيخ في الشفاء على ثلثة انحاء **الاول** ما يوجد عن العلة دفعة في ان من الانات
فينطبق حدوثه لا محالة على ذلك الان كالوصول والمماسة والانطباق والمحاذاة وغيرها **والثاني**
ما يوجد عن العلة في مجموع زمان معين على نحو الانطباق عليه بحيث يفرض فيه الاجزاء بازاء ما يفرض

الى المنتهى هذا خلف متن

بحث على الشارح القوشجي

كالتربيع وغيره كما مر

البيانات الفائقة ١٢

منها في ذلك الزمان فيكون وجوكل جزء من الحدوث في جزء معين من الزمان كالحركة القطعية

والثالث ما يوجد في جميع الزمان لا على نحو الانطباق عليه بل بان يوجد في كل جزء وحد فرض

في ذلك الزمان ولا يلزم ان يكون لمثل هذا الحادث ان يكون اول آنات وجوده والحدوث لا يستلزم

ذلك فان الحادث ما يكون زمان وجوده مسبوقا بزمان عدمه سواء كان لحدوثه اول آني ولا ومن هذا

القبيل وجود الحركة التوسطية والزاوية واشباههما وقياس العدم الحادث كقياس الوجود الحادث

في تثليث الاقسام وان لم يكن نحو عدم كل حادث كنحو حدوثه فان وجود الان على النحو الاول وعدمه

على النحو الثالث وكذا اللاوصول واللاتماس وا لمَّلانطباق والفساد وامثالها فاذن قد تبين

مما يحقق من تحصيل القسم الثالث من الحدوث ان الحصول اذا لم يكن تدريجيا حصوله لا يلزم ان يكون دفعيا

حتى يلزم تجاوز الآنات فيما نحن فيه بل يجوز ان يكون في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه فان قلت

فعلى ما ذكرت من تحقق قسم ثالث من الحادث انسد باب الاستدلال على وجود السكون بين حركتين

مختلفتين اذ مبناه على ان الوصول واللاوصول كليهما مما يتحقق حدوثهما في ان يكون اول آنات زمان

حصوله ولا يمكن اتحادهما لتنافيهما من اجل تنافي كون الجسم واصلا الى المنتهى ومباينا له معا ولا تعددهما

على سبيل التتالي والا لزم تركيب المسافة من اجزاء لا تتجزى فاذن هما حاصلان في آنين يكون بينهما زمان

هو زمان السكون لا زمان الحركة لانتهاء الحركة الاولى الواصلة وعدم حدوث الحركة الثانية الفاصلة

فاذا لم يكن اللاوصول مما يختص حدوثه بآن هو اول آنات حصوله فلا يلزم الخلف المذكور قلنا نعم لو كان

تقرير الدليل على ما ذكرت كما هو المشهور ولهذا ولانتقاضه ايضا بالمحدود والمفروضة في المسافة المتصلة

التي تقطعها حركة واحدة عدل الشيخ الرئيس عنه واقام الحجة باعتبار الميل الموصل والميل الموجب للوصل والميل

الموجب لحركة المفارقة بعد ما ابطلها باعتبار نفس الوصول والمفارقة بقوله في الشفا ان المفارقة والمباينة

هي حركة الرجوع فهناك آنان ان يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وان يصدق على المتحرك انه مفارق

ومباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة نختار ان ذلك الان هو

بعينه آن الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زماني الحركتين وان عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك

انه مباين راجع نختار انه مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان

الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن نفرض في زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن

موجودة في زمان ... آن سنة ولسبيلها آن ابتداء الوصول وكذلك ما لا يتم حصوله الا بالحركة ... فقد استغنينا من الحركة القطعية

ميرزا ابو الحسن دام عزه

ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع انتهى كلامه فان قلت تمام الحجة على اعتبار الميل ايضا انما يتوقف على كون
اللاوصول انيا كما فعله المصنف من حيث انه استدل على آنية الميلين بآنية الوصول واللاوصول فاذا
لم يكن اللاوصول آنيا لم يثبت كون الميل الثانى آنيا قلنا يكفى فى الاستدلال على آنية الميل الثانى كون اللاوصول
غير تدريجى الحصول فان ما لا يكون وجوده تدريجيا بل يكون غير منقسم الذات فلا يخ اما ان يكون
حصوله مما لا يتصور الا بحركة ما كحدوث الزاوية وغيرها فهو من القسم الذى لا يكون دفعيا ولا تدريجيا
وان لم يكن كذلك فهو مما يحدث دفعة والميل من هذا القبيل فان حدوثها غير متوقف على الحركة بل الحركة
مما يتوقف عليه اذا تقرر هذا فلنا ان نوجه كلام المصنف بان نحمل الآنى فى كلامه على ما يقابل التدريجى
وهو مسامحة شايعة فى كلامهم وعلى هذا التوجيه لا يتوجه عليه ما اورده القاضى من ان العدول
عن الحجة المشهورة مع الذهاب الى ان اللاوصول آنى كما فعله المص بعيد جدا هذا ولنرجع الى الشرح
فنقول حاصل الحجة التى ذكرها الشيخ وتبعها المصنف هو انه لا بد بين كل حركتين من سكون لان المتحرك
اذا وصل الى حد ثم رجع فلا بد هناك من ميلين ميل الوصول وميل الموجب لحركة المفارقة لامتناع
الوصول والرجوع بميل واحد وكل منهما من حيث كونهما مبدئين للوصول والرجوع آنى والا لزم انقسام
الوصول والرجوع وهو باطل كما مر واذا كان كل واحد منهما اى الميلين آنيا وجب ان يكون بين الآنين زمان
لا يتحرك فيه الجسم والا لزم تعاقب الآنين فيكون الزمان مركبا من اجزاء لا يتجزى وان لم يكن ذوات اوضاع
فيلزم منه تركب المسافة من اجزاء لا يتجزى التى هى ذوات اوضاع بالذات لانطباقها اى المسافة على الحركة
المنطبقة على الزمان هذا خلف اعلم ان الشيخ الرئيس ستنقض الحجة المذكورة بحركة كرة مندودة
على دولاب فوقه سطح مستو يماس الكرة بنقطة فى كل دورة فيلزم منه سكون الكرة لحصول حركتين مختلفتين
فيها صاعدة الى نقطة التماس وهابطة منها ثم اجاب عنه بالتزام السكون وعند الامام منقوضة بتماس
الكوكب بنقطة الاوج عند كونه فى ذروة التدوير على اوج حامله وبنقطة الحضيض عند كونه فى ذروة التدوير
على حضيض حامله فيلزم السكون اقول ويمكن الجواب عنهما الا بالتزام كما فعله الشيخ السكون لعدم جريانه فى الثانى
وكونه مستبعدا فى الاول لكون الحركة فيهما على نهج واحد بل بان لزوم السكون انما هو بين الحركتين المختلفتين
الذاتيتين وحركة الكرة والكوكب بحركة الدولاب والفلك ليست ذاتية بل عرضية اذ الميل انما يثبت لاجل
الحركة الذاتية سواء كانت طبيعية او ارادية او قسرية ولا مدخل للحركة العرضية فى ثبوت الميل للجسم

فعلم ان الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة فتكون مستديرة اعلم ان المقدمة المذكورة في هذا المطلوب
وهي اثبات السكون بين الحركات التي تفصل الحدود مما اختلفوا فيها فذهب المعلم الاول والمشاؤون و
اتباعهم كالشيخين الى اثباته وذهب افلاطون والرواقيون وشيعتهم كالشيخ الالهي الى نفيه ولكل
واحد من الطائفتين حجج ومناقضات تركناها مخافة الاسهاب والمطلوب الذي هو بيان ان الحركة الحافظة
للزمان دورية لا يتوقف على اثبات السكون المذكور بل القائلون بنفي لزوم السكون بين الحركات الفاعلة
للحدود والنقطة الوجودية او الانعطافية يستندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها
لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء
واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني وغير الدورية من الحركات
مستقيمة كانت او كيفية او كمية متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فهي لا محالة متكثرة غير وحدانية فاذن
الحركة الحافظة للزمان ليست الا المستديرة وهذه الحركة غير منقطعة والا لزم انقطاع الزمان فلا بد
من وجود حركة مستديرة دائمة والحركة المحتملة للدوام لا تتحقق في غير الفلك لانها اما ان تكون طبيعية
او قسرية اما الاولى فلانقطاعها لانها لا تكون مستديرة كما سيجيء واما الثانية فلرجوع القسر الى
الطبع فتنقطع بانقطاعها واما تجويز استدامتها بتعاقب القواسر الغير المتناهية فينافي الاتصال الوحداني
للزمان والحركة الارادية التي توجد فيما تحت فلك القمر اعني حركات الحيوانات لا تحتمل الدوام لوجوب
تحلل الابدان العنصرية والدوام النوعي لا يفيد الاتصال كما علمت فثبت بهذه المقدمات ان الحركة
الصالحة للدوام الحافظة للزمان ليست الا الحركة الدورية الفلكية ويجب ان يكون تلك الحركة اسرع
الحركات المستديرة واظهرها فعلية لان الزمان المستحفظ بها اظهر المقادير انية واوسعها احاطة
وما هي الا ما هي على منطقة معدل النهار من الحركة اليومية التي بها تتقوم الايام والساعات والشهور والسنوات
وبمقدار ما يقول واحد واحد يقطع المتحرك بها خمسة الاف وماية وستة وتسعين ميلا من محدب
فلك الثوابت والله سبحانه عالم بما يتحرك ما فوقه فاذا الفلك الاعظم لكون حركته محددة للزمان يجب
ان يتحرك على الاستدارة دائما وهو المط فقد علم مما تبين في هذا الفصل ان الوضعية المستديرة اقدم
من الاينية المستقيمة ومما تحقق في الفصل السابق ان الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي
هو الكون والفساد بحسب الصورة النوعية والخرق والالتيام بحسب الصورة الجسمية عند من يقول بهما

السكون المتخلل بين الحركتين

ايضاً اقدم من الحركتين الاخريين اعنى الكمية والكيفية لاستلزام امتناعها امتناع كل منهما بالبيان الذى
مر فاذن صحّ ان اقدم الحركات كلها هى الوضعية **هداية** يندفع بها بعض النقوض الموجبة
للقول بعدم لزوم السكون المتخلل بين الحركتين وهو ان يقال لو صحّ مجموع مقدمات ما ذكرتم من الحجة
للزم سكون الحبة المرمية الى فوق عند ملاقاتها فى الجو جبلا ساقطا من فوق لتحركها بحركتين مختلفتين
صاعدة الى حد الملاقاة من المسافة وهابطة من ذلك الحد ويلزم من ذلك وقوف الجبل فى الجو حين
الملاقات وهو فى غاية الاستبعاد فاجاب المصنف عن ذلك بان الحبة المرمية الى فوق عند نزول الجبل
ينتهى حركتها الى سكون فى الحد الذى يصل فيه الحبة الى الجبل لعدم تحقق شى من حركتيها الصاعدة
والهابطة عند ذلك الحد لانقطاع الاولى وفقد الثانية ولكن لا تمانع بين سكون الحبة وحركة الجبل
لان سكونها انّى اقول القول بتحقق السكون عند الملاقاة اما لجريان الدليل المذكور فاللازم منه هو
السكون الزمانى لا غيره واما لاجل عدم تحقق الحركة هناك كما ذكرنا فهو باطل لما تقدم من ان السكون
كالحركة انما يتحقق فى زمان لا فى آن اصلا وخلو الجسم فى الآن من الحركة والسكون لا يوجب خلوه عنهما
فى الواقع على ما حققناه ولو كان السكون مما يتحقق فى ان لكفى فى اثباته بين الحركتين تحقق آن ما بينهما
هو ان الوصول اذ ليس فيه حركة اصلا ولم يحتج فيه الى ذلك التطويل وحركة الجبل زمانية وليس بينهما تمانع
لا يقال سكون الجبل عند ملاقاتها فى ان ما لازم بمثل ما لزم من البيان المذكور فى الحبة المرمية وعاد
الاستبعاد لانا نقول لما كانت حركة الجبل من اول هبوطه الى حين وصوله الى المنتهى حركة واحدة شخصية
وحد ملاقاتها مع الحبة المرمية انما هو من الحدود الوسطى لمسافة تلك الحركة فالحركة بمعنى التوسط حاصلة
له فى ان الملاقات وان لم يكن القطعية حاصلة له فلا يلزم السكون اذ السكون عدم الحركة بالمعنيين بخلاف
الحبة المرمية فانها لا حركة لها فى ان الملاقاة اما القطعية فظاهر واما التوسطية فلان حد الملاقات نهاية
مسافة حركتها الصاعدة وبداية مسافة حركتها الهابطة فليس ذلك الحد من وسط المسافة فى شى فلا يتحقق
فيه التوسطية ايضا فاذا لم يوجد للحبة شى من الحركتين فى ان الملاقاة فيلزم سكونها فيه قطعا فاتضح
الفرق وزال الاستبعاد هذا ملخص ما افاده بعض الشارحين واقول حكمه بسكون الحبة وحركة الجبل
فى ان الملاقاة كلاهما باطلان اما الاول فلما مر واما الثانى فلما حققه المحققون من ان الحركة التوسطية
وان كانت امرا وحدانيا غير منقسم فى ذاتها لكنها مما لا يتحقق ايضا فى الآن بل فى نفس الزمان لكن لا على

ولكنه غير مانع عن حركة الجبل
متن

تنبيه على بعض الشارحين

الانطباق

فعلم ان الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة فتكون مستديرة اعلم ان المقدمة المذكورة في هذا المطلوب ١٤٢
وهي اثبات السكون بين الحركات التي تفصل الحدود مما اختلفوا فيها فذهب المعلم الاول والمشاؤن و
اتباعهم كالشيخين الى اثباته وذهب افلاطون والرواقيون وشيعتهم كالشيخ الالهي الى نفيه ولكل
واحد من الطائفتين حجج ومناقضات تركناها مخافة الاسهاب والمطلوب الذي هو بيان ان الحركة الحافظ
للزمان دورية لا يتوقف على اثبات السكون المذكور بل القايلون بنفي لزوم السكون بين الحركات الفاعلة
للحدود والنقطة الرجوعية والانعطافية يستندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها
لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شئ
واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني وغير الدورية من الحركات
مستقيمة كانت وكيفية او كمية متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فهي لا محالة متكثرة غير وحدانية فاذن
الحركة الحافظة للزمان ليست الا المستديرة وهذه الحركة غير منقطعة والا لزم انقطاع الزمان فلا بد
من وجود حركة مستديرة دائمة والحركة المحتملة للدوام لا تتحقق في غير الفلك لانها الا تكون طبيعية
اى الحركة الحافظة للزمان
ولا قسرية اما الاولى فلانقطاعها لانها لا تكون مستديرة كما سيجئ واما الثانية فلرجوع القسر الى
الطبع فتنقطع بانقطاعها واما تجويز استنادها بتعاقب القواسر الغير المتناهية فينافي الاتصال الوحداني
للزمان والحركة الارادية التي توجد فيما تحت فلك القمر اعني حركات الحيوانات لا تحتمل الدوام لوجوب
تحلل الابدان العنصرية والدوام النوعي لا يفيد الاتصال كما علمت فثبت بهذه المقدمات ان الحركة
الصالحة للدوام الحافظة للزمان ليست الا الحركة الدورية الفلكية ويجب ان يكون تلك الحركة اسرع
الحركات المستديرة واظهرها فعلية لان الزمان المستحفظ بها اظهر المقادير انيته واوسعها احاطة
وما هي الا ما هي على منطقة معدل النهار من الحركة اليومية التي بها تتقوم الايام والساعات والشهور والسنوات
ويقدر ما يقول واحد واحد يقطع المتحرك بها خمسة الاف وماية وستة وتسعين ميلا من محدب
فلك الثوابت والله سبحانه عالم بما يتحرك ما فوقه فاذا الفلك الاعظم لكون حركته محلا للزمان يجب
ان يتحرك على الاستدارة دائما وهو المط فقد علم مما تبين في هذا الفصل ان الوضعية المستديرة اقدم
من الاينية المستقيمة ومما تحقق في الفصل السابق ان الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي
هو الكون والفساد بحسب الصورة النوعية والخرق والالتيام بحسب الصورة الجسمية عند من يقول بهما



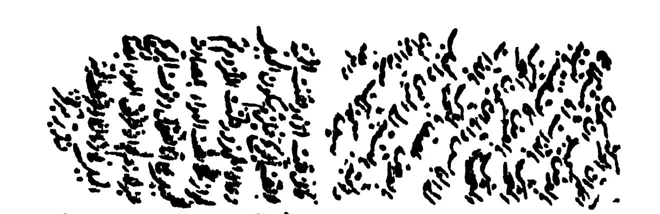
السكون المتخلل بين الحركتين

ايضاً اقدم من الحركتين الاخريين اعنى الكمية والكيفية لاستلزام امتناعها امتناع كل منهما بالبيان الذى
مر فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هى الوضعية **هداية** يندفع بها بعض النقوض الموجبة
للقول بعدم لزوم السكون المتخلل بين الحركتين وهو ان يقال لو صح مجموع مقدمات ما ذكرتم من الحجة
للزم سكون الحبة المرمية الى فوق عند ملاقاتها فى الجو جبلا ساقطا من فوق لتحركها بحركتين مختلفتين
صاعدة الى حد الملاقاة من المسافة وهابطة من ذلك الحد ويلزم من ذلك وقوف الجبل فى الجو حين
الملاقاة وهو فى غاية الاستبعاد فاجاب المصنف عن ذلك بان الحبة المرمية الى فوق عند نزول الجبل
ينتهى حركتها الى سكون فى الحد الذى يصل فيه الحبة الى الجبل لعدم تحقق شئ من حركتيها الصاعدة
والهابطة عند ذلك الحد لانقطاع الاولى وفقد الثانية ولكن لا تمانع بين سكون الحبة وحركة الجبل
لان سكونها آنى اقول القول بتحقق السكون عند الملاقاة اما لجريان الدليل المذكور فاللازم منه فهو
السكون الزمانى لا غيره واما لاجل عدم تحقق الحركة هناك كما ذكرنا فهو باطل لما تقدم من ان السكون
كالحركة انما يتحقق فى زمان لا فى آن اصلا وخلو الجسم فى الآن من الحركة والسكون لا يوجب خلوه عنهما
فى الواقع على ما حققناه ولو كان السكون مما يتحقق فى آن لكفى فى اثباته بين الحركتين تحقق آن ما بينهما
هو آن الوصول اذ ليس فيه حركة اصلا ولم يحتج فيه الى ذلك التطويل وحركة الجبل زمانية وليس بينهما تمانع نعم
لا يقال سكون الجبل عند ملاقاتها فانها لازم بمثل ما لزم من البيان المذكور فى الحبة المرمية وعاد
الاستبعاد لانا نقول لما كانت حركة الجبل من اول هبوطه الى حين وصوله الى المنتهى حركة واحدة شخصية
وحد ملاقاته مع الحبة المرمية انما هو من الحدود الوسطى لمسافة تلك الحركة فالحركة بمعنى التوسط حاصلة
له فى آن الملاقاة وان لم يكن القطعية حاصلة له فلا يلزم السكون اذ السكون عدم الحركة بالمعنيين بخلاف
الحبة المرمية فانها لا حركة لها فى آن الملاقاة اما القطعية فظاهر واما التوسطية فلان حد الملاقاة نهاية
مسافة حركتها الصاعدة وبداية مسافة حركتها الهابطة فليس ذلك الحد من وسط المسافة فى شئ فلا يتحقق
فيه التوسطية ايضا فاذا لم يوجد للحبة شئ من الحركتين فى آن الملاقاة فيلزم سكونها فيه قطعا فاتضح
الفرق وزال الاستبعاد هذا تلخيص ما افاده بعض الشارحين واقول حكمه بسكون الحبة وحركة الجبل
فى آن الملاقاة كلاهما باطلان اما الاول فلما مر واما الثانى فلما حققه المحققون من ان الحركة التوسطية
وان كانت امرا وحدانيا غير منقسم فى ذاتها لكنها مما لا يتحقق ايضا فى الآن بل فى نفس الزمان لكن لا على

ولكنه غير مانع عن حركة الجبل متن

بحث على بعض الشارحين

الانطباق و الاكوان الاينية التي تكون للمتحرك في حدود المسافة انما هي حدود للحركة القطعية المتصلة
وليست هي من الحركات ولا من السكنات في شيء ومن نظر في تعريف الحركة التوسطية المذكور في مباحث الحركة
والسكون وفي كونها فاعلة للامر المتصل القطعي الذي له حدود اينية متاخرة وجودها عن وجوده
المتاخر عن وجود راسمه حق النظر يعلم انهما مما لا يوجد الا في الزمان ثم قال ذلك الشارح المتقدم في
بيان نفي السكون الزماني في الجبل والحبة وفي الفرق بينهما في لزوم السكون الاني وعدمه بهذا القول
اما الجبل فلانه لا يتعدد فيه ميل فيه بل ليس له الا ميل واحد مستمر من بداية المسافة الى نهايتها مقتضى الحركة الجبلية
لم يكن كذلك فلا سكون له اصلا واما الحبة فانها فان تحصل فيها الميلان لكنهما ليسا في اينين متغايرين ليكون
ما بينهما زمان السكون بل هما يجتمعان في ان الملاقات لعدم تنافيهما الذاتية احدهما وهو الميل الصاعد
وعرضية الاخر وهو الميل الهابط الحاصل فيه من جهة الجبل كالحجر المرفوع الى فوق يحس منه الرافع
الطبيعي
ميلا هابطا هو ميله الذاتي ويحس منه من وضع يده عليه في تلك الحالة ميلا صاعدا هو ميله العرضي
الحاصل له من جهة الرافع انتهى واعترض عليه الشارح الجديد بقوله فيه بحث اذ المراد بالميل العرضي ما لا يقوم
بالمتحرك بل بما يجاوره ويقارنه على قياس الحركة العرضية وللخصم ان يقول ان الميل الهابط للحبة ليس
من هذا القبيل والفرق بينه وبين الميل الصاعد للحجر المرفوع بين واجاب عنه السيد السند المحشي بقوله
لعله تسامح فاطلق على الميل القسري الحاصل فيها من جهة الجبل الميل العرضي لظهور ان الميل العرضي لا يكون
حاصلا فيها ثم حكم بعد ذلك بان الميل الهابط للحبة طبيعي بلا شبهة اقول اما حمله الميل العرضي في كلام
ذلك القائل على الميل القسري فمستبعد جدا لا طلاقه الذاتية على الميل الصاعد للحبة الواقع في كلامه
مقابلا للميل الهابط وذلك ميل قسري بلا شبهة فهذا لا يكون قسريا والمقابلة الميل الهابط للحبة
على الميل الصاعد للحجر المرفوع وهو عرضي بلا خلاف فهذا ايضا على زعمه واما حكمه على الميل الهابط للحبة
بانه طبيعي فليس بظاهر فان ميلها الطبيعي ليس على هذا النحو من الاسراع وان اختلج في صدرك شيء فافرض
الحبة في غاية الصغر وهذا الوجه بعينه جار في بيان ان ميلها الهابط ليس قسريا ايضا بناء على ان الفاعل
للحركة القسرية ايضا طبيعة الجسم المقسور فاندفع به بحث الشارح الجديد ايضا عن كلامه فالخلل في كلامه
ينحصر فيما ذكرناه من القول بالسكون الاني في الحبة ثم تحقق الحركة التوسطية للجبل في ان الملاقاة وكلاهما
باطل كما علمت فالحق في الجواب عن النقض المذكور عندي ان يقال ان الحبة المذكورة وان انتهت حركتها



الصاعدة الى السكون حين ملاقاتها مع الجبل لكن لا يلزم منه سكون الجبل لاجتماع سكون الجبة مع حركتها النازلة لذاتية وعرضيتها ولا منافاة بين السكون الذاتي والحركة العرضية كحركة ساكن السفينة بحركتها فالجبل متحرك حين الملاقاة وان كانت الجبة ساكنة فلا تدافع هذا الصواب لاجوبة عن هذا النقض وقد يجاب عنه ايضا تارة بالتزام وقوف الجبل في الجو لانه وان كان مستبعدا ممكن ساق اليه البرهان وتارة بان السكون حاصل للجبة قبل تماسها الجبل بوصوله مجيئها والملاقاة بينهما انما هي حين كونها راجعة بعد ذلك السكون فلا محذور وهذا ما تيسر لنا الان من الكلام في هذا المقام ولعل الحجة مثبتي السكون اقرب الى الطبايع والاذهان **فصل** في ان الفلك متحرك بالارادة يريد اثبات ان الفلك حيوان بمعنى ان له نفسا تكون مبدا قريبا لحركته الذاتية لا العرضية فانها لا تحتاج الى مبدا بالذات كحركات النجوم والمحمولات من الكواكب والتداوير والخوارج من حيث هي كذلك فنقول لان حركته الذاتية لو لم يكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلانحصار الحركة الذاتية في هذه الثلثة واما بطلان التالي فلانه لا يجوز ان يكون طبيعية لان الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة ومع ذلك تارة مطلقا وتارة في غير العناصر وتارة في غير المستديرة كما في الحواشي القديمة كلها مكابرة لما سنذكره وذلك اي كل واحد منهما في الحركة المستديرة محال اما انه لا يمكن ان يكون هربا فلان كل نقطة اي حد اينا كان او وضعا واما قول بعض الشراح انما ترك الوضع واكتفى بالنقطة لانه ليس حركة الجسم عن وضع توجهه اليه بعينه لما سنقله عن الشارح الجديد وكذا الى يجري ذلك باعتبار الازمنة كما يجوز باعتبار الاعراض على تقدير كونها ارادية فمدفوع بما ستعلم تحرك عنها الجسم بحركته المستديرة فحركته عنها توجهه اليها فاذا كان ترك الجسم اياه هربا بالطبع كان طلبه اياه ايضا توجها بالطبع فيلزم ان يكون المهروب عنه بالطبع من حيث كونه مهروبا عنه بالطبع مطلوبا بالطبع وهو محال لان الهرب عن الشيء استحال ان يكون توجها اليه ولا ينتقض ذلك بالحركة المستديرة الارادية بان يكون وضع واحد مرادا وغير مراد في حالة واحدة لجواز ذلك اذا كان لمبدأ تلك الحركة اختلاف اغراض ودواع كما في غير الفلك او كان المطلوب من الحركة حفظ كمال بقدر الامكان وابقاء امر كلي بتوارد الامثال والاشباه كما في الفلك على ما سيجيء بيانه قال الشارح الجديد لانه ان ترك وضع هو التوجه الى ذلك الوضع بل الى مثله ضرورة انعدام ذلك الوضع وامتناع اعادة المعدوم او لو ترك امر شخصي وطلب

ذا دار زيد ان يكون نقضا ... [illegible]

من نوع تفنن لا يستند الى طبيعة عديم الارادة ضرورة وايضا فان كل نقطة او وضع فرض ثابتا وفرض
هرب الجسم بحركته الوضعية عنه لكان ذلك الهرب عنه بعينه طلبا له واما انها اى البسائط تطلب الحالة
الملائمة فلان طلب كل حد بالحركة المستديرة هرب عنه والتوجه الى الشئ بالطبع استحال الذى يكون هربا عنه
قيل عليه كل نقطة تفرض في مسافة الحركة الطبيعية المستقيمة يتوجه اليها ويهرب عنها المتحرك بالطبع
فلا استحالة والجواب عنه في الحواشي الفخرية تارة بدعوى الكلية في الحركة المستديرة المستفادة من الكلام
في التوجه اذا اخذت استغراقية لئلا يجرى في المستقيمة وتارة بان المتوجه اليه بالذات في المستقيمة ليس
الا المنتهى لان الحدود لفرضيتها لا توجه اليها كذلك اقول والاولى في الجواب ما في الشفاء وغيره من
ان الحركة لا تكون منسوبة الى الطبيعة وحدها بل باعتبار كثرة احوال غير طبيعية لا محالة اما في الكيف كما اذا
اسخن الماء بالقسر واما في الكم كما يذبل البدن الصحيح ذبولا مرضيا واما في المكان كما اذا نقلت المدرة
الى حيز الهواء وكذلك ان كانت الحركة في مقولة اخرى والعلة في تجدد الحركة تجدد الحال الغير الطبيعية بحسب
درجات القرب والبعد فالطبيعة عند تحريكها الجسم الى نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة غير ملائمة و
عند وصول الجسم الى تلك النقطة لم يبق تلك الحالة بل حصلت حالة اخرى وهى الحصول في حد وما لم يبق
احد اجزاء العلة لم يبق العلة فلا يلزم ان يكون الشئ الواحد مطلوبا ومهروبا بالشئ الواحد دفعة واحدة
ولا فان الطبيعة اذا وصلت الجسم بالحركة الى الحالة المطلوبة سكنته واعترض عليه اما اولا فبانه انما يلزم
السكون اذا كانت الحالة المطلوبة امرا وراء الحركة يتوسل بها اليه واما اذا كان المطلوب بالطبع نفس الحركة
فلا واجيب في المشهور على ما هو في بعض الشروح مذكور بان الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل لغيرها
فلانها لذاتها تقتضى التادى الى الغير فيكون المطلوب ذلك الغير اقول وفيه قصور لانا لا نم ان الحركة ليست الا مطلوبا
لذاتها مطلقا فان الجسم الابداعى الذى ليس له كمال منتظر الا استيفاء الاوضاع والاين على التعاقب يكون
حركته مطلوبة لذاتها لانها نفس استيفاء نوع ما يمكن ان يكون له بالفعل الا ان يوصل بها الى كمال اخر
كما صرح به الشيخ في الشفاء فالاولى ان يقال الماثبت ان الحركة لا يكون طبيعية للجسم الا ويكون الجسم على حالة
غير طبيعية كاين غير طبيعي او وضع او كيف او كم كذلك وبازاء كل حالة غير طبيعية منها حالة طبيعية
فاذا انتقل الجسم بالحركة عن تلك الحالة الغير الطبيعية يكون لا محالة متوجها الى حالة طبيعية توجها طبيعيا
فلا يخ اما ان يصل اليه ويتلبس به او لا لا سبيل الى الثاني والا لزم دوام القسر والتعطيل في الطبيعة دائما

وبالجملة ان المتوجه اليه بحركة واحدة استحال ان يكون مهروبا عنه بتلك الحركة وفي الحركة المستقيمة ليس كذلك فانه فيه نظر لان الحركة الاينية متصلة من المبدأ الى المنتهى ولا جزء لها بالفعل فهي حركة واحدة وكل نقطة مفروضة في المسافة يصدق عليها انها مطلوبة ومهروبة بالحركة الواحدة الآن نعم كل قطعة منها منتهية الى نقطة مفروضة في المسافة حركة على حدة [illegible]

اورد عليه ان ذلك الغير المطلوب بالحركة يجوز ان يكون [illegible] فلا يلزم السكون

وليس

حركة الفلك بالقسر

ولیس فی الطبایع شئ معطل علی ما یوجبه العلوم الالهیة ولیس هذا موضعه فبقی الشق الاول وهو سائق للسکون لعدم الحالة الغیر الطبیعیة واما ثانیا فبما قیل من انه لا یلزم السکون الا اذا لم یستعد الفلک بواسطة نیل تلک الحالة المطلوبة لارتیاد حالة اخری وهلم جرا الی غیر النهایة حتی کلما حصلت له حالة مطلوبة یستعد لحالة اخری مطلوبة فلذلک یتحرک دایما اقول وهذا ایضا مدفوع لعدم جریانه فی الحرکات الطبیعیة کما قررنا فی الجواب عن الاعتراض السابق والمفروض دلت والمستدیرة الفلکیة لیست کذلک لعدم انقطاعها علی اسلوبهم ولا جایز ان تکون قسریة لان القسر علی خلاف میل یقتضیه الطبع فحیث لا طبع فلا قسر ولان الفاعل فی الحرکة القسریة هو طبیعة الجسم المقسور باعداد القاسر لها قوة یحدث عنها بسبب تلک القوة الحرکة فاذا لم یکن اقتضاء طبیعی فلا یکون هناک قسر وایضا مستند الحرکة القسریة اما طبیعة او ارادة ومنتهی الحرکات کلها هو الحرکة المستدیرة فاذا لم یکن طبیعیة ولا تکون قسریة فهی ارادیة وقد ورد فی القران والسنة ما یدل علی ان حرکات الافلاک ارادیة کقوله تعالی وکل فی فلک یسبحون والجمع بالواو والنون فی لغة العرب للعقلاء وکذلک قوله تعالی والشمس والقمر رایتهم لی ساجدین وقوله تعالی واوحی فی کل سماء امرها وفی الصحیفة الکاملة لمولانا علی بن الحسین علیهما السلام قوله فی مخاطبة القمر ایها الخلق المطیع الدائب السریع المتردد فی منازل التقدیر المتصرف فی فلک التدبیر دلالة تامة علی ذلک لان الاتصاف بالطاعة والجد والتعب والتردد فی المنازل والتصرف فی الفلک لا یکون بلا حیوة وارادة فان قیل لو کانت الحرکة الفلکیة اختیاریة حیوانیة لاختلف کافعال الحیوانات فنقول الفعل الذی یفعله الحیوان بالداعیة الواحدة المستمرة لا یکون مختلفا بل یکون علی طریقة واحدة مستمرة لا یتغیر فان اختلاف الافاعیل لازم اختلاف الاختیارات المنبعث عن اختلاف الدواعی والاغراض لا انه لازم نفس الاختیار والا لاستحال استمرار الفعل الواحد منه والفلک لعدم اختلاف الدواعی یکون فعله الارادی علی نهج واحد ولهذا وقع فی کلام الاوایل ان حرکة الفلک بالطبع وفسره الشیخ بان وجودها فی جسمها لیس مخالفا لمقتضی طبیعة اخری لجسمها فان الشئ المحرک لها وان لم یکن قوة طبیعیة کانه شئ طبیعی لذلک الجسم غیر غریب عنه وقد ذکر بطلیموس هذا المعنی فی الکلمة الرابعة من کتاب الثمرة فقال اذا طلب المختار الافضل ولزمه لم یکن بینه وبین الطبیعی فرق وفسر ذلک ابو العباس احمد بن علی فی الادنی فیها فقال اراد بذلک الفلک الحی الناطق عند الفلاسفة الذی یختار ابدا بقوة النفس الناطقة التی فیه

قوله کما قررنا من قوله اقول ترک ... وطلب اخری ... الطبیعة بعدم الارادة ضرورة

میرزا ابو الحسن دام ظله

ولمنه

وانه مع ذلك من التغاير والاستحالة الا تلزم النظام الذى هو افضل الافعال وبه قوام العالم كانه
مطبوع على ذلك لا فرق بين اختياره وطبعه ثم اكد صاحب الشفا قدس الله نفسه وروح رمسه وزاده
بيانا وقال ان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذى يحس فى الجسم المتحرك وان سكن قسرا
احس ذلك الميل فيه مقاوما للمسكن فى سكونه مع طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لان القوة
تكون موجودة عند اتمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا فهكذا ايضا الحركة الاولى فان محركها لا يزال
يحدث فى جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمنع ان يسمى طبيعة لانه ليس بنفس ولا من خارج ولا له ارادة
او اختيار ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الى غير جهة محدودة ولا هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك
الجسم الغريب فان سميت هذا المعنى طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة الا ان طبيعته فيض
عن نفس تتجدد بحسب تصور النفس فقد بان ان الفلك ليس مبدأ حركته طبيعة وقد بان انه ليس قسرا
فهى عن ارادة لا محالة **فصل** فى ان القوة المحركة للفلك يجب ان يكون مجردة عن المادة لما اثبت
كون الفلك حيوانا متحركا بالارادة اراد ان يبين ان الفلك انسان كبير بمعنى ان مبدأ حركته ليس قوة
حيوانية منطبعة بل نفسا مجردة عن المادة ذات ارادة كلية لا يكون تعلقها بجرم الفلك تعلق الانطباع
بل تعلق التدبير والتصرف كتعلق النفس الناطقة ببدن الانسان واعلم ان الادلة المذكورة فى اثبات
هذا المطلب مبتنية على حركة الفلك اما من جهة مبدئها واما من جهة غايتها وغرضها لكون حركته ارادية
كما علمت فى الفصل السابق فلها فاعل وغاية فالاستدلال من جهة الغاية كقولهم غرض الفلك فى حركته
ليس حيوانيا فانه لا نمو له ولا تغذى اذ لا كون له ليكون غرضه شهوانيا ولا مزاج له ولا خرق اذ لا فساد
ليكون غضبيا والاغراض بما هى حيوانية لا تخرج عن هذين فلها مراد عقلى وادراك كلى فلها نفس
ناطقة والاستدلال من جهة الفاعل كقولهم حركة الفلك غير متناهية وغير المتناهى لا يصدر عن قوة
جسمانية فحركة الفلك لا يصدر عن قوة جسمانية فمبدأ حركته نفس مجردة اذ العقل الصرف لا يباشر
تحريك الاجسام لما ثبت عندهم ان العقل كامل بالفعل لا يكون فيه شوب قوة ونقص والمباشرة للتحريك
لها جهة قوة ونقص ولما كانت هذه الطريقة اربط بالعلم الطبيعى اختارها المصنف وقال على هيئة
تركيب الشكل الثانى لان القوة المحركة للفلك تقوى على افعال غير متناهية ولا شئ من القوى الجسمانية
كذلك فالمحرك ليست قوة جسمانية فهى اذن نفس مجردة اما الصغرى فلما ثبت عندهم من عدم تناهى

قال الشيخ فى تعليقه على شرح حكمة الاشراق ذهب المعلم الاول الى ان محرك كل فلك على سبيل المباشرة قوة منطبعة وله محرك آخر على سبيل الامداد والتشويق وهو عقل مفارق وليست لها نفوس ناطقة بهشتية كنفوسنا وهذا هو الحق عندنا ... بيانه وان كان هذا ... الشيخ الرئيس والمصنف ... قال ... عندنا ان للافلاك سوى النفوس الحيوانية امر متوسط بينها وبين العقول الفعالة الفياضة عليها تلك النفوس الجزئية لها انفعالات وتشبهات الى تلك المبادى فى حركاتها وانفعالاتها ناطقتها وادراكها ... الفياضة منه بان ... عليها ... [illegible] ... المعقولات ... هى الجواهر المفارقة للمادة

في بيان الفرق بين الشدة والمدة والعدة

حركة الفلك فلا محالة قوة يقوى على غير المتناهي من الافعال وذلك ان نعلم ان النهاية واللانهاية انما
يلحقان بالذات الكم سواء كان متصلا وهو المقداري او منفصلا وهو العددي والمقدار نفسه
كما يمكن فيه فرض اللانهاية المقدارية والعددية في الازدياد فقد يمكن فيه فرض اللانهاية العددية
في الانتقاص واما الشيء الذي ليس من باب الكم كالقوى ففرض النهاية واللانهاية فيه اما بسبب ما هو
فيه او بسبب ما هو عليه اما الاول فلو كانت الاجسام غير متناهية كانت القوى ايضا بسبب ذلك
غير متناهية وكذلك حكم جميع الاعراض السارية فيها واما الثاني فهو ان يكون المقوى عليه غير متناهية
وهو انما يتصور في ثلثة امور الشدة والمدة والعدة والفرق بين هذه الامور وعدم التناهي في كل
منها انما يتحقق ويعلم بان نفرض تارة رماة متفاوتة القوى في سرعة الرمي وبطؤه فيختلف لا محالة
ازمنة قطع سهامهم مسافة معينة ثم نفرض رماة متفاوتة القوى في طول مدة نفوذ الرمي في الجو وقصرها
فيختلف ايضا ازمنة حركات سهامهم في الهواء ثم نفرض رماة متفاوتة القوى في كثرة صدور رمي
بعدد مي وقلته فالاختلاف الاول في القوى انما يكون بالشدة فالتي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها
اكثر ويلزم منه ان يقع عمل غير المتناهية في الشدة لا في زمان ولاجل ذلك حكموا بامتناع تحريك الله
تعالى جسما على سبيل المباشرة اذ ما من حركة الا ويتصور اسرع منها عن قوة اشد فاذا حرك الواجب تعالى
جسما يجب ان لا يتصور حركة اسرع منها وهو باطل اذ لو تحقق حركة لا اسرع منها لزم وقوعها في لا زمان
وهو محال والاختلاف الثاني بالمدة فالتي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل فغير المتناهية منها ما
يقع عملها في زمان غير متناه والاختلاف الثالث بالعدة فالتي عدد عملها اكثر اقوى من التي يكون اقل
فغير المتناهية منها ما يصدر عنها اعمال غير متناهية فقد علم مما ذكر ان مبادي حركات الافلاك و
ان لم يكن غير متناهية بحسب الشدة لكنها غير متناهية عندهم بحسب المدة والعدة وهذا هو بيان الصغرى
واما بيان الكبرى فاشار اليه بقوله وانما قلنا ان القوة الجسمانية لا تقوى على حركات غير متناهية لان
(تحريكاته) (ذكرناها)
كل قوة جسمانية سارية في مادة الجسم حسب سريان الصورة المقدارية فيها وانما قيدناها بذلك لان الكلام
في الافلاك ولا شك ان قواها اذا كانت جسمانية كانت كذلك لبساطتها ولئلا ينتقض الحكم الآتي بالقوى
النباتية او الحيوانية الحالة في الاجسام الآلية الغير المنقسمة بانقسامها فهي قابلة حسب تجزئة الجسم الى اجزاء
يكون كل واحد منها جسما للتجزي الى اجزاء يكون كل منها قوة في جزء من ذلك الجسم على جزء من اثر الكل

بحيث يكون نسبة جزء القوة واثره للقوي عليه من جزء الجسم الى كل القوة واثره المقوي عليه من كل الجسم

كنسبة ذلك الجزء من الجسم الى كله هكذا قالوه والحق عندي ان النسبة على هذه الكيفية غير واجبة الاعتبار

وذلك لا يضرنا كما اشار اليه بقوله فهو الجزء منها اي كل جزء من القوة يقوى على شيء والجملة تقوى على مجموع

تلك الاشياء والا اي وان لم يكن اثر جزء القوة جزء اثر كل القوة وح لا يخلو اما ان لا يقوى الجزء على شيء اصلا

فلزم ان لا يكون جزء القوة قوة فلا يكون الجزء مساويا للكل في الحقيقة وقد بين ان الاجزاء كذلك هذا خلف

او يقوى على مثل ما يقوى عليه الكل فاذن لكان الجزء من القوة مساويا للكل منها في التاثير هذا خلف

ايضا فان قيل كون اثر جزء القوة جزء اثر كلها ان كان بالنسبة الى كل الجسم نختار ان جزء القوة لا اثر له بالنسبة

اليه ولا يلزم منه عدم كون جزء القوة قوة وانما يلزم لو لم يكن له اثر بالنسبة الى جزء الجسم الذي حل فيه وهو

ممنوع وان كان بالنسبة الى جزء الجسم نختار ان اثر جزء القوة في جزء الجسم كاثر كلها في كله ولا نم لزوم المساواة

بين الجزء والكل وانما يلزم لو كان تاثير الجزء في الكل كتاثير الكل في الكل قلنا قد سبق ان الكلام في الاجسام

البسيطة المتشابهة الاجزاء التي لا يكون فيها قوى متخالفة بعضها يعاوق بعضا فلا تفاوت بين تاثير جزء

القوة في جزء الجسم البسيط وبين تاثير كلها في كله بحسب صغر الجسم وكبره لعدم المعاوق فان التفاوت

بحسب القابل ليس الا في الحركات القسرية واما التفاوت في الحركات الطبيعية فلا يكون مع ارتفاع الامور

الخارجة عن طباع الجسم الا بحسب قوة القوة المحركة وضعفها قال الشيخ في الاشارات اذا كان شيء ما يحرك

جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر

اطوع حيث لا معاوقة اصلا انتهى فقد ثبت انه ليس لزيادة الجسم تاثير في منع التحريك الطبيعي حتى يكون نسبة

المحركين كنسبة المتحركين فلا يجوز ان يكون تاثير جزء القوة مثل تاثير كلها سواء كان في جزء الجسم او في كله

لاستلزامه مساواة الاضعف للاقوى فظهر ان القوة الجسمانية يقوى الجزء منها على بعض ما يقوى عليه

كلها ومتى كان كذلك فالمجموع اي كل القوة لا يقوى على غير المتناهي لان الجزء منها اما ان يقوى على جملة

متناهية من مبدء معين او على جملة غير متناهية والثاني بط اذ المجموع يقوى من ذلك المبدء على ما هو

ازيد فيلزم الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام في جهة عدم تناهيه كما يدل عليه فرض وقوع

التحريكين عن مبدء معين هذا خلف واشبه ما قيل في فايدة تقييد الغير المتناهي بالمتسق النظام هو ان

المراد بكونه متسق النظام ان يكون ممتدا امتدادا واحدا اذ اجزاء مفروضة متصلة الحد ودعوى الزيادة و

قال الشيخ الرئيس في الفصل العاشر من النمط السادس من الاشارات ... جسم في القدر يؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المحركين والمتحركين واحدة ... لا يحلوا اما ان يكون المقوى عليه الذي يحرك كانه شيئا واحدا الى آخر ما نقله فوق هذه الحاشية ١٢

على غير المتناهي بهذا المعنى بديهية الاستحالة ولا شك ان ما نحن فيه من الحركات الفلكية كذلك بخلاف ما اذا
لم يكن كذلك كالمئات الغير المتناهية والالوف الغير المتناهية فانه يتطرق فيه الزيادة على غير المتناهي وهكذا
حكم الشهور المتضاعفة والسنين المتضاعفة الى غير النهاية لازديادا احديهما على الاخرى لا من حيث ان
مجموع كل منهما زمان واحد مطابق للحركة الفلكية متصل حسب اتصالها بل من حيث ان عروض العدد
لاجزائه المفروضة بحسب الاعتبار صيرها شهورا وسنين واخرجها عن نعت الاتصال والاتساق فان
الزيادة على العدد الغير المتناهي العارض للاجزاء المفروضة للامتداد الواحد المتصل الغير المتناهي
غير مستحيلة لان هذا الامتداد مما يقبل الانقسام الى انحاء مختلفة الى غير النهاية فلا يحيل تكون كل واحد
من احاد بعض الانقسامات مشتملا على عدة من احاد بعض اخر كالسنين والشهور وكذا يتصف
الحركة ايضا بكل واحد من الاتساق وعدمه باعتبارين مختلفين اى باعتبار هويتها الاتصالية و
باعتبار العدد العارض لاجزائها المفروضة فلا يمكن الزيادة على غير المتناهية منها باعتبار الاول دون
الثاني وقد يفسر اتساق النظام بعدم الانقطاع ويعنى بالزيادة على غير المتناهي المعدوم الانقطاع
الزيادة عليه في جهة عدم تناهيه احترازا عن الزيادة على غير المتناهي في جهة تناهيه لجوازها بل وقوعها
كسلسلتين من الحوادث الغير المتناهية مبتدأتين من مبدأين مختلفين والدليل على ان المص لم يقيد
الزيادة بكونها في جهة عدم التناهي وفيه بعد المساعدة على دلالة اللفظ عليه ان اعتبار وقوع
التحريكين من مبدأ واحد كما فعله المصنف يغني عن ذكر هذا القيد قيل لا نم ان التفاوت واقع في الطرف
المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز ان يقع التفاوت في خلال الاخذ في الحركتين في السرعة
والبطؤ اقول لما كان تفاوت القوى منحصرا في شدة او مدة او عدة فان حصل الاتفاق في امرين يكون
التفاوت بالاخر فاذا فرضنا قوتين احديهما جزء الاخرى في شيئين متساويين تحركاتهما في مسافة
عن مبدأ محدود واستويا شدة وعدة فلا بد من تفاوت لئلا يلزم المحذور المذكور ومع الاتفاق
في الشدة والعدة لا يقع التفاوت في الوسط فلا بد ان يقع في الطرف الاخر فعلم ان الجزء يقوى على جملة
متناهية والجزء الاخر مثله فالمجموع لا يقوى على غير المتناهي لان انضمام المتناهي الى المتناهي مرات
لا امتناع المرات الغير المتناهية لا لما قيل من ان القسمة الخارجية الممكنة للجسم متناهية لامكان اعتبار الانا
في الاجزاء الوهمية للقوة ولكون الكلام في الفلك وهو غير قابل للانفكاك بزعمهم بل لان الانقسام

الاختلاف في العدة يستلزم الاختلاف في الشدة وعدم انتفائهما ينبغي ١٢

سواء

سواء كان خارجيا او وهميا الا يكون الا متناهيا كما حقق سابقا والاجزاء الفرضية الصرفة لا اثر لها لعدم وجودها الا في الخارج ولا في الذهن على وجه الامتياز لا يوجب اللاتناهي فثبت ان كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية من الحركات وغيرها فهو متناه واعلم ان ههنا ايرادات مشهورة **الاول** ان الحكم بتناهي سلسلة من جهة ازدياد سلسلة اخرى عليها لا يجري في المتعاقبات لعدم وجودها معا والا لزم على القائلين بقدم العالم الاعتراف بتناهي الحوادث لوجوب ازديادها كل يوم واجيب عنه بان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان ههنا هي القوة وهي موجودة في الحال بخلاف الحوادث اذ لا مجموع لها حاصلا في الحال فلا يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا الجواب غير صحيح لان الحكم بتناهي القوة من جهة الزيادة والنقصان انما يكون بسبب وقوع التفاوت في الافعال الموجب للتناهي فالاشكال باق بحاله والجواب الحق هو ان عدم التناهي في شيء غير مانع من الحكم عليه بالزيادة والنقصان مطلقا بل ربما يوصف شيء بهما وباللاتناهي معا اذا كانت الجهتان مختلفتين اذ الزيادة والنقصان لما كانا من خواص الكم المتناهي فلا يمكن تحققهما الا في جهة التناهي ولا ينافي ذلك عدم التناهي في جهة اخرى يقابلها بل قد يكون وقد لا يكون فاذا حكم على امتناع سلب النهاية في تلك الجهة كما في المترتبات الموجودة فذلك لامر اخر يقتضيه لا لاجل التفاوت في جهة ما بينا واذا تيقنت هذا فنقول في بيان الفرق بين الصورتين انه لما كان عدم تناهي الحوادث وازديادها كل منها في جهة على حدة لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي سالما عن المنع لان طبيعة الازدياد في جهة لا تقتضي تناهي الجهة الاخرى كما مر واما الافعال الصادرة عن القوتين المختلفتين قوة وضعفا المقتضيين للتفاوت فيها بحسب طبيعتهما ولما كانت متحدة المبدأ في امتدادها فلا بد من التفاوت في الجهة الاخرى الموجب لتناهيهما في تلك الجهة ايضا **الايراد الثاني** هو ان اللازم من عدم التحريك الغير المتناهي عن القوة الجسمانية هو ان يكون للفلك محرك مفارق وهو اما ان يكون نفسا او عقلا والنفس المفارقة انما حاولت تحريك جسمها في كمالاتها لا بالقوة والا فلا حاجة لها الى التحريك فهي مفتقرة الى شيء يكون كمالاته موجودة بالفعل يخرج به الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل فلا بد من تحريك السماء من مبدء عقلي مع انهم حكموا بان الحركة لاشتمالها على الجزئيات المتغيرة لا يمكن صدورها عن مفارق عقلي بل لا بد لها من قوة جسمانية متغيرة لها تصورات جزئية كما ستقف عليه واجيب عنه بان لتحريك السماء مبدأ بعيدا هو العقل ومبدأ قريبا هو النفس فكونه اول التحريك لا جسمانيا لا ينافي ان يكون للتحريك

قال الشيخ العقد يم ... التفاوت بحسب الشدة يستدعي التفاوت بحسب العدة او المدة وقع يلزم انقطاع احدهما قبل المحقق الشريف وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة اي السرعة فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا ففي الاول يقع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون حركاته اكثر نقطع وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة انتهى قال المحقق اللاهجي في الشوارق بعد ذكر هذه العبارة وهذا الكلام حق ١٢ ... حاشية ... ١٢

مبدأ آخر عقلي اقول الاولى ان يقال لما كانت المبادي العقلية عللا غائية في حركات الافلاك ومهية العلة الغائية هي علة فاعلية لفاعلية الفاعل وعلة غائية للفعل فهي بالاعتبار الاول مبدأ بعيد للفعل وبالاعتبار الثاني مبدأ قريب له فما وجد في كلامهم من ان للفلك محركين نفساني وعقلاني فالمراد الفاعل والغاية وهما مبدأن قريبان وما وجد من ان المحرك للفلك اما نفس واما عقل فالمراد الفاعل فقط

الايراد الثالث النقض بالقوة الانفعالية للهيولى الاولى فانها عندهم غير متناهية الانفعال كما ان المبادي المفارقة غير متناهية الفعل واليه يرجع ما في الحواشي الفخرية من لزوم انقطاع الزمان على تقدير صحة الدليل المذكور لاجرائه بان الفلك جسم بسيط قابل للتجزية الى اجزاء متشابهة يكون كل منها قابلا للحركة والكل قابل للحركة الغير المتناهية فاذا كان جزؤه غير متناهي الحركة يلزم المساواة بينهما وهو محال وان لم يكن كذلك كانت حركة الكل ايضا متناهية لان نسبة الحركتين كنسبة الجسمين المتشابهين فيلزم انقطاع الزمان هف والجواب ان الهيولى الاولى ليس لها في ذاتها الا القوة المحضة وهي من هذه الحيثية فاقدة لجميع الاشياء واما استعدادها الشيء بعد شيء فهو لا يحصل لها من ذاتها بل من جهة حصول الصور والهيئات فيها فمعنى كونها قابلة للامور الغير المتناهية انها يحصل لها من جهة حصول كل صورة او هيئة استعداد لصورة اخرى او هيئة اخرى فهي في ذاتها غير متهيئة لقبول صورتين او هيئتين معا فضلا عن الكثرة الغير المتناهية وكذلك قبول الفلك لكل حركة انما هو بسبب حصول حركة قبلها من فاعلها وهكذا الى غير النهاية واما ذات القابل بما هو قابل فليس لها الا القبول للحركة مطلقا اعم من ان يكون واحدة او كثيرة متناهية او غير متناهية هذا ما يخطر ببالي

الايراد الرابع انه لو تم الدليل لامتنع ان يكون القوة المنطبعة الفلكية ملاصقا للتحريكات الغير المتناهية والجواب عنه على ما في الشفاء والاشارات وغيرهما ان القوة الجسمانية الفلكية لا تزال ينفعل عن المبدأ العقلي ويفعل في الفلك والممتنع على القوة الجسمانية التاثير الغير المتناهي على سبيل المبدأية والاستقلال لا التاثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة ولا الانفعالات الغير المتناهية فان بين هذه المعاني فرقا وامتناع واحد منها لا يؤدي الى امتناع الجميع واما كيفية صدور الامور الحادثة عن المبادي الثابتة فليس هذا موضع بيانها

الايراد الخامس ان دورات الافلاك تختلف بالزيادة والنقصان فالقوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين ومن تناهيهما تناهي الحركتين والجواب ان التفاوت بين المفارقات المحركة لا

بحسب الشدة لا يوجب تناهيها بحسب المدة ولا يجري مثل ذلك في الجزء القوة بالنسبة الى كلها التشابههما
واتحاد جهتيهما فلا اختلاف بينهما الا بحسب الكمية في العمل واما المفارقات فانها مختلفة الجواهر فلا يجب ان
يكون فعل بعضها جزء فعل الآخر فيجوز كونها لاختلاف جواهرها مبادي لامور مختلفة بالشدة و
الضعف كحركات مختلفة بالسرعة والبطؤ متحدة بالزمان **الايراد السادس** ان الارض لو خليت
وطبعها لكان يوجد عن قوتها سكون دايم والجواب عنه بان السكون لكونه عدميا ليس بصادر
عن القوة غير مفيد لانه هب ان السكون عدمي لكن حصول الجسم في حيزه من مقولة الاين وهو عرض
من الاعراض موجود وذلك مستفاد من قوته الطبيعية فالحق في الجواب عدم تسليم واعلم ان اصحاب التلويحات
ذكروا في اثبات ان القوة الجسمانية لا يجوز ان تقوى على فعل غير متناه دليلين احدهما قوله ان القوة الغير
المتناهية لو حركت جسما بكل قوتها مسافة وحركته اخرى متناهية فلزمها نسبتهما بالضرورة نسبة وكذا السرعة
حركتيهما وبطؤهما فنسبة تأثير الغير المتناهي اثره الى تأثير المتناهي اثره نسبة متناهي التأثير الى المتناهية
والثاني قوله نفرض قوة تحرك جسما عن مبدأ مفروض حركات لا تتناهى وتحرك بعينها تلك القوة اصغر
منه واقل ميلا عن ذلك المبدأ مساويا مع تحريكات الاول شدة وعدة فيتفاوت المدة بالضرورة والا
لاستوت القدرة على قليل التمانع وكثيره هذا محال وكان التفاوت في الاخر اقول في كل من الدليلين نظر
من وجهين احدهما مشترك والآخر مختص اما النظر المشترك بينهما فهو جريانهما في القوى المجردة فيلزم ان لا
حركة غير متناهية الى قوة واحدة سواء كانت مجردة او جسمانية بل الى قوى متعددة غير متناهية ولا بد
في تجددهما من حركة دورية سرمدية اخرى والكلام عايد فيها وفي محركها ايضا فلا بد ان يكون في الوجود
طبقات من الحركات والمحركات غير متناهية واما النظر المختص بالاول فهو ان التفاوت بين القوتين الغير
المتناهية والمتناهية لا يمكن ان يحصل الا بحسب المدة او العدة دون الشدة لعدم امكان حركة غير متناهية
في السرعة كما مر فكون القوة متناهية من جهة الشدة لا ينافي كونها غير متناهية من جهة اخرى كالمدة و
اما النظر المختص بالثاني فهو انه لا يثبت به عموم الدعوى لكونه غير جار في الحركات الطبيعية ولذلك خصه
الشيخ الرئيس في النمط السادس من الاشارات ببيان امتناع تحريك جسم حركة قسرية بقوة غير متناهية اذ
قد علمت ان الجسم الصغير يساوي الكبير في قبول الحركات الطبيعية والاختلاف بينهما مع رفع العاوق الخارجية
انما هو بحسب القوة المحركة قوة وضعفا لا غير والله اعلم بحقايق الامور **فصل** في ان المحرك القريب

فالحق في الجواب عدم تسليم صدور السكون الدائم عن الطبيعة الارضية بالاستقلال الحقيقي بل يلزم التخلف بل صدوره عنها بامداد السماويات وما فوقها منه

قوله المتناهية وهو تحريك قوة المتناهي في تحريك المسافة في زمان معين فيلزم ان يكون نسبة الغير المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى المتناهي منه ميرزا ابو الحسن دام ظله

قوله فيتفاوت المدة اي يكون مدة اقل المبدأ اكثر لان المبعد الطبيعي الذي يكون مانعا عن الحركة القسرية يكون فيه اقل من الاول ميرزا ابو الحسن مد ظله

قوله من جهة اخرى كالمدة او فان زمان احدهما غير متناهية وزمان الآخر متناهية ولا نسبة بين غير المتناهي والمتناهي وان قطعا مسافة معينة فيكون زمانهما واحدا ميرزا ابو الحسن ادام الله ايام افاداته

للفلك قوة جسمانية لما ثبت في الفصل السابق كون النفس التي للفلك مجردة اراد ان يبيّن في هذا
الفصل ان لها قوة بها تدرك الجزئيات كالقوة الخيالية التي لنفوسنا في كون كل منهما محلا للادراكات
الجزئيات الادراكية الا ان الخيال مختص بعضو لا نقول هو مقدم الدماغ وتلك القوة غير مختصة بشيء
من اجزاء الفلك بل سارية في جميع اجزائه لبساطته وعدم رجحان بعض اجزائه على بعض وتسميتها نفسا
منطبعة من باب التسامح لامتناع كون شيء واحد ذا نفسين اعني ذاتين واستحالة تقوّم المادة بصورتين
جوهريتين قال لان التحريكات الاختيارية الجزئية الصادرة عن نفس الفلك اما ان يقع عن تصور كلي
او جزئي فان الحركات الاختيارية انما توجد بارادة تابعة لشوق منبعث اما عن تصور جزئي كالتخيل
والتوهم او كلي كالتعقل لتلك الحركة ولا بد ايضا من التصديق بترتب الغاية او ما في حكم التصديق فان
الحيوان مثلا اذا تحرك فلحركته الاختيارية مبادٍ مترتبة ابعدها عن الفعل قوته المدركة وهي اما الخيال
او الوهم كما في غير الانسان او العقل العملي بتوسطهما كما في الانسان ثم قوة الشوق المنبعث عن ادراك الملائم
والمنافر وهو غير الادراك لتحقق الادراك بدونه ثم الارادة او الكراهة وهي مبدأ العزم والاجماع
التي تصمم بعد التردد والدليل على مغايرتها للشوق ارادة الانسان تناول ما لا يشتهيه كالدواء البشع
وكراهة تناول ما تشتهيه بسبب زاجر عقلي او شرعي او خلقي كالحياء ونحوها وذهب بعضهم الى ان
الارادة شوق متأكد وليس نوعا آخر وتحقيقه يحتاج الى بسط من الكلام لا يسعه هذا المقام اذا تقرر
هذا فنقول لا سبيل الى الاول لان ما يوجد من الحركات الارادية لا يكون الا حركة جزئية فهي تابعة لشوق
جزئي منبعث عن رأي جزئي فلو حصل لنا رأي كلي وانبعث لنا منه شوق كلي استتبع ارادة كلية لم يكن
هذا الرأي الكلي مع ما يتبعه من الشوق الكلي والارادة الكلية كافيا في صدور الحركة الارادية الجزئية[٢]
وذلك لان التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السوية فلا يقع منه بعض الحركات الجزئية الارادية
دون بعض والا لزم الترجيح بلا مرجح وانه محال فمبدأ الحركات الجزئية الارادية اي المحرك القريب للفلك
له تصورات جزئية وكل ما له تصور جزئي فهو جسماني قيل هذا لا يصح على اطلاقه اذ الدليل مخصوص
بالجزئيات الجسمانية وقد صرحوا بان الجزئيات المجردة ترتسم في النفس اقول مناط الجزئية عندهم انما
هو نحو الادراك الاحساسي او العلم الحضوري فكل ما يرتسم في النفس فهو كلي وان تخصص بكليات كثيرة
فذلك التصريح منهم اما ان يؤول بالعلم الحضوري وهو بعيد او بان الصورة العقلية من حيث انها كيفية

البشع بفتح البا الموحدة وسكون الشين المعجمة خبث الطعم ١٢

بل لا بد ان يتخصص ويصير جزئيا يقتضي صدور الحركة الجزئية ١٢ م

حاله في نفس شخصية متخصصة بالعوارض الذهنية المشخصة تكون جزئية وان كانت بالقياس الى افرادها الخارجية والذهنية كلية فهي باعتبار انها علم جزئي وباعتبار انها معلوم كلي لان الصورة الجزئية قد ترتسم وهي اصغر وقد ترتسم وهي اكبر فاما ان يكون الاختلاف في الصغر والكبر لاختلاف الصورتين بالحقيقة كصورة الفيل والذبابة او لاختلاف الماخوذ عنه والمنتزع عنه الصورتان بالصغر والكبر او لاختلافهما في المحل من المدرك قيل الحصر ممنوع لجواز ان يكون لاختلاف الاعراض كالشكل والسواد والبياض اقول الكلام فيما يحصل به التفاوت في الكبر والصغر ولا شك انه اما كم او ذو كم بالذات او بالعرض من حيث هو كذلك فمع الاتفاق في الماهية ولوازمها لا يكون الاختلاف في المقدار الا باختلاف الماخوذ عنه او المحل والحاصل فيه الصورتان في المقدار ولا دخل للعارض في ذلك لانا لا نحتاج في تخيلهما كبيرا وصغيرا الى اعتبار ايقاع عارض في احدهما ليس في الاخرى لا سبيل الى الاول لانا نتكلم في الصورتين من نوع واحد فيهما صورتا شيء واحد فيكونان متحدتين في الماهية لان صورة الشيء عين ذلك الشيء بحسب الماهية بناء على حصول ماهيات الاشياء في الذهن على ما هو التحقيق ولا سبيل الى الثاني لان الصورة المختلفة بالصغر والكبر لا يجب ان يكون ماخوذة من خارج بل يجوز ان يكونا صورتين لامر معدوم كجبل من ياقوت بناء على انا قد نتصور امورا لا وجود لها في الخارج وعليه مبنى اثبات الوجود الذهني فتعين القسم الثالث فيكون الصورة الكبيرة منهما مرتسمة في موضع مما لم يتصور جزء في غيرها ارتسمت فيه الصورة الصغيرة لا محالة في الوضع وما هذا شانه فهو جسماني وههنا شكوك وازاحات يجب التنبيه عليها **الاول** النقض بصدور الجزئيات عن الباري مع انتفاء القوة الجسمانية عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا والجواب عنه ان الجزئيات الجسمانية غير مستندة اليه تعالى كما هو المشهور وتحقيق الحق فيه لا يسعه هذا المقام **الثاني** ان مقتضى استواء التصور الكلي الى جزئيات الحركة وجوب تخصصه بمخصص واما كون ذلك المخصص تصورا جزئيا فلم والجواب ان التصور الكلي مع المخصص تصور جزئي فالمخصصات المنضمة الى التصور الكلي تجعله تصورات جزئية **الثالث** ان الدليل لابتنائه على امتناع ارتسام الصغير والكبير في المجردات انما يختص بامتناع ادراك ذوات المقادير للقوة المجردة والحركة مما لا مقدار له صغيرا وكبيرا فلا يجب ان يكون ادراكها بقوة جسمانية والجواب ان الحركة الجزئية لا تخلو عن التقدير الجسماني باعتبار المسافة لما تقرر عندهم من ان المسافة من مشخصاتها

على صدور الجزئي عن قوة جسمانية

وله مقدار بلا شبهة **الرابع** انه لو كانت للفلك قوة ترتسم فيها صور الجزئيات لزم ان لا تتفاوت الصور المرتسمة بالصغر والكبر وذلك لسريان القوة المدركة في جميع اجزائه وعدم رجحان جزء منه على جزء في القبول والانقباض والانبساط اقول ويمكن الجواب عنه بان ادراك القوة المنطبعة الفلكية اما للحركاتها او ادراكها لوازم حركاتها لا ان ادراكاتها ليست جزافية وهي لا يتصور والمحال كما حققه الحكماء فان كان الكلام في ادراكها نفس تلك الحركات والوجه في ترجيح بعض المواضع لارتسام صورها فيه دون بعض فنقول صور الحركات مرتسمة في مواضع الحركات من الفلك كالدوائر العظيمة والصغيرة فصورة الحركة السريعة ترتسم في الجزء السريع الحركة منه وصورة الحركة البطيئة ترتسم في الجزء البطيء الحركة وكذا صورة حركة كل قوس ترتسم في تلك القوس عظيمها في العظيم وصغيرها في الصغير واما السؤال في لمية تخصيص بعض الاجزاء بالحركة السريعة وبعضها بالبطيئة فهو بعينه السؤال في لمية تعيين المنطقة والقطبين وقد مر بيانه وان كان الكلام في ادراكها لوازم الحركات من الصور الكائنة الفاسدة وعوارضها الخاصة والسبب في تخصيص مواضع من الفلك باعيانها بارتسام صورها الادراكية فيها فنقول اوضاع المناطق والاقطاب ونسب الكواكب بعضها مع بعض ونسب العلويات الى السفليات مما به يحصل امتياز اطراف الفلك بعضها عن بعض وبذلك يختص بعض المواضع بقبول بعض الصور وبمقدار خاص منها دون غيره وعدم اطلاع البشر على تفصيل امره وخصوصياته لا يدل على نفيه **الخامس** انه لو كانت نفس الفلك عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها فلا يخلو اما ان يكون لها علوم غير متناهية لكائنات من الحركات وغيرها في آن (منه) غير متناهية شيئا بعد شيء بحسب ترتب ازمنة وجودها (وجوداتها) واما ان يكون لها علوم متناهية لكائنات متناهية فان كان الاول فيكون هناك سلسلة من امور مترتبة غير متناهية موجودة دفعة لان الحوادث الغير المتناهية وان كانت غير مجتمعة لكنها اذا اجتمعت صورها الادراكية مترتبة في ذات مدركة فيوجد الغير المتناهي من المترتبات مجتمعة وقد برهن على استحالة السلسلة المجتمعة الآحاد الغير المتناهية ذات الترتيب (الترتيبية) وان كان الثاني فيلزم ان لا تكون الحوادث اليومية متناهية الصور والتحقيق انها غير متناهية الصور اقول لنا ان نجيب عن ذلك اما على راي من ذهب الى ان (نسب) مقادير حركات الافلاك بعضها الى بعض باعتبار ازمنة عوداتها عددية كما يؤيده الرصد فبان النقوش الكائنة في مدارك الافلاك المنطبعة السارية في اجرامها متناهية ولا يوجب ذلك

اعيد الحالة الاولى فاليوم الاول من ١٥٧ هذا السبعين الثاني يكون مشابها ومشاكلا من حيث الوضع لليوم الاول من السبعين الاول من حيث الوضع وهكذا في ايام اخر حتى ينقضي السبعون الثاني فاعيد ايضا ما ذكر بعينه في كل يوم من السبعين الثالث للايام من السبعين الاول والثاني وهكذا الى غير النهاية ميرزا ابو الحسن دام ظله ١٢

قوله كما يؤيده الرصد اه قال الشيخ في الشفاء طريقنا الى علمنا بهذه الامور هو الرصد والرصد مبني على التقريب باجزاء الآلات للقسمة ومثل هذا التقريب لا يحصل التقدير الحقيقي وجانب الاوساط ... وما يبتنى عليها ايضا مستعمل فيها الجذور الصم وقد يستوعب في اجزائها مجاري المنطقات والتفاوت بين المنطق والاصم مما لا يضبطه الحس فكيف يحققه الرصد فاذن لا سبيل الى ادراك ذلك من جهة الرصد والحساب المبني عليه وليس عندنا فيه سبيل غيره واما تقسيم العلماء الزمان بالشهور والايام والساعات واجزائها وتقسيم الحركة بازائها وايقاعهم بينها نسبة عددية فذلك على جهة التقريب مع علمهم بانه غير حقيقي لكن الآلة لا تظهر تفاوته في المدد المتقاربة فيشبه ان يظهر في المدد المتباعدة واكثر ما يمكن ان يكون في هذا الجواب انه يجوز ان يكون عودات متقاربة الاحوال وان لم يكن متشابهة بالحقيقة ١٢ تمت الحاشية في ١٣١٢

تناهي صور الكائنات لوجوب تكرار الوضع الفلكي عنده الموجب لتكرار الحوادث من الصور الجسمانية وغيرها بعد مرور مبلغ من الالاف الكثيرة كما اشير بقوله تعالى والسماء ذات الرجع واليه ذهب صاحب الاشراق ومتابعوه فللحوادث عندهم ضوابط كلية حاصلة في نفوس الافلاك عن مباديها العقلية وتلك الضوابط الكلية واجبة التكرار اي الحوادث تزول وتعود الى شبيه ما كانت عليه لا الى عينه لامتناع اعادة المعدوم بالقواطع البرهانية فاذا كانت النفس الفلكية منتقشة بها على نحو كبريات الاقترانيات او صغريات الاستثنائيات اي انه كلما كان كذا وكانت مما يتخيل الامور الجزئية وتخيل الوصول الى كل نقطة على نحو ادراك الصغريات الاقترانية والكبريات الاستثنائية اي لكن كان كذا وليس بكذا فلها ان تعلم لوازم حركاتها بانضمام هذه القضايا الجزئية الى تلك الكليات التي هي العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الكلي ليحصل لها العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الجزئي وهكذا الى ان يعود الاوضاع بعينها ولا يوجب ذلك تكرار تعلقات النفوس الناطقة بالابدان كما توهم يوذاسف التناسخي المنجم لامتناع ذلك التكرار كما تبين في موضعه واما على راي من زعم ان نسب الحركات الفلكية جميعها او بعضها صمية بناء على انها ادل على القدرة واعلى في الايجاد لعدم تكررها وانحصارها ووجوب اعتقاد ما هو الاعلى والاشرف في حق الله وقدرته وجوده وان لم يطابق الرصد لان امور الرصد تقريبية والنسب الحقيقية ربما لا تدرك بها فبان النفوس المنطبعة للافلاك كتاب المحو والاثبات فيمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب المعبر عنه باللوح المحفوظ فقيل ان في راس كل سنة من سني العالم الالهية ثلثمائة الف وستين الفا مما يعده المنجمون يثبت الله في تلك النفوس صور ما اوجده في السنة الاخرى وهكذا الى غير النهاية على ما ذهب اليه الحكماء واشير الى اوائل هذه السنين بقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب واشير الى ايام تلك السنين بقوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة مما تعدون اقول الاقرب الى الصواب هو الراي الاول المنسوب الى الحكماء الفرس والاقدمين من مصر ويونان لان تلك العلوم الجمة الحاصلة في نفوس الافلاك اما ان تكون كلية او جزئية فان كانت كلية فليست في مقصودنا من شيء لان الكلام في القوى المنطبعة الفلكية وادراكاتها الجزئية وان كانت جزئية فلتغيرها وعدم اجتماعها التضاد بعضها مع بعض لا تحصل دفعة واحدة فان مناط الجزئية اما التخيل او الاحساس اذا كان المعلوم ماديا او العلم الحضوري

قوله واما على راي من زعم ان نسب الحركات الفلكية جميعها او بعضها صمية او و لاكن جايز لان المدد المتصلة لا منفصلة ولا يستبعد ان يكون المتصل مباينا للمنفصل كالاصم منفيا او ... فلا يكون نسبته اليه نسبة عددية اي عدد الى عدد ... وجود هذا في المقادير ... في الحركات والازمنة شفا ١٢

اذا لم يكن كذلك وكلامنا في الاول وظاهر ان ذلك لا يكون الا شيئا فشيئا وبحسب تعاقب الاستعدادات

وتوارد الانفعالات واما ان النسب الصميّة ادل على القدرة واعلى في الايجاد فلان نظر بل العددية

اشرف كما يدل عليه صناعة الموسيقى الحاكمة بان النغمات التاليفية العددية النسبة اعذب واشرف من غيرها وهل

ذلك الا كقول من يقول النغمات الغير المنتظمة والاشعار الغير الموزونة اعلى في القدرة وادل على كمال

صانعها من غيرها للعدم انحصارها وانحصار المنتظمات والموزونات واما الرموز القرانية فلها

محامل وتاويلات غير ما ذكر والله اعلم بحقايق اسراره ورموز اياته

الفن الثالث

في العنصريات اى العناصر وما يحدث منها من المواليد الثلثة وغيرها وهو مشتمل على ستة فصول

فصل

في البسايط العنصرية وهي اربعة باستقراء اوايل الملموسات وجدان عدم خلو الاجسام المستقيمة

الحركات عن احد الفاعلين اللذين هما الحرارة والبرودة المقتضيتان للحركة من الوسط او اليه بالغة

الى الغاية او لا وكذا عن احد المنفعلين اللذين هما الرطوبة واليبوسة المقتضيتان لقبول الاشكال بيسر

او عسر على وجه النقص وامتناع اجتماع اثنين من كل من القبيلين في جسم واحد للتقابل بينهما فاذا ركب

كل من الفعليين مع كل من الانفعاليين حصلت اربعة اقسام بارد رطب هو الماء وبارد يابس هو

الارض وحار يابس هو النار وحار رطب هو الهواء فهذه من امهات المواليد واركان عالم الكون

والفساد واسطقسات المركبات وعناصرها التي منها التركيب واليها التحليل واصول الكاينات ولكل

واحد منها صورة مقومة لهيته نوعه ووجود هيولاه غير محسوسة منبعثة عنها الكيفيات المحسوسة

وكل واحد منها يخالف الاخر في صورته الطبيعية اى النوعية والا لشغل كل واحد منها يوافق

اخر في صورته النوعية بالطبع حيز ذلك الاخر والتالى باطل اذ لا يستقر شيء منها حيث يستقر الاخر وهذا

في الاطراف الظاهرة المقدم مثله واعلم ان الكيفية قد تتبدل مع انحفاظ الصورة كالماء للتبخر تارة والتجمد

اخرى فان الصورة المائية في البخار والجمد باقية لانها ترجع الى مقتضاها باقل معاون واذا قيل الماء

الحار انه بارد لا يعنى انه بالفعل كذلك بل باعتبار صورته المقتضية للبرد عند زوال المانع والكيفية

اذا اشتدت قد تبطل الصورة وتعد المادة لما يناسبها من الصور كما قال وكل منها قابل للكون والفساد

اى ينقلب بعضها الى بعض بلا توسط او بتوسط واحد او اكثر فالاقسام المحتملة الحاصلة من انقلاب

كل منها الى الثلثة الباقية اثنا عشر ستة منها يحصل من انقلاب كل من المتلاصقين الى الاخر وان الغير

وهو منحصر في الاربعة الموجودة وعاملها ... العقلية في الاجسام التي نشاهدها ...

على الكيفيات الاربع ... فانها لا تخلو اما ان تكون مشتملة على واحدة منها فقط او ...

اولا وبالذات وما عداها من الملموسات اى اللطافة والكثافة والرقة والغلظة واللزوجة والبلة والجفاف و ... والصلابة والخشونة والملاسة

يحصل من انقلاب كل من المتباعدين بوسط واحد الى الاخر واثنان يحصلان من انقلاب كل من الطرفين الى الاخر والمشهور ان الستة الاول تكون بالذات والستة الباقية لا يحصل الا بوسط او وسطين ويكذبه ظاهر قول الشيخ ان الصاعقة تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة ولا شك ان الصاعقة مما يغلب عليها الارضية لثقلها وصلابتها وقد حكى الشيخ ايضا انه قد نزل في زمانه من الهواء ما زاد على مائة وخمسين رطلا شئ كالحديد وايضا صرحوا بان النار القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا هكذا قيل وفيه من الكلام ما لا يخفى والمص اشار الى وقوع هذه الاقسام الستة من الانقلابات في ستة امثلة معللا بها على قبول هيولى العناصر لانخلاع صورها والتلبس بها اثنان منها بين الماء والارض واثنان منها بين النار والهواء اما اللذان بين الماء والارض فاحدهما قوله لان الماء ينقلب حجرا فان المياه الواردة على بعض المواضع بعد ما تخرج من منابعها وهي صافية جارية مشروبة تتحجر حجرا قريب الحجم من حجمها في زمان قليل فليس تكون التحجر منها بسبب ان فيها اجزاء ارضية انعقدت حجرا صلبا بعد ما ذهب عنها الماء بالتبخر والتصوب الا لم يكن الزمان الذي وقع فيه التحجر على حد من القصر لم يقع في اضعافه ذهاب تلك المياه الكثيرة بالتبخر ولوجب ان يحس فيها كدورة ارضية فانها لو كان انعقاده من اجزاء ارضية غير محسوسة لغاية قلتها للزم ان لا يتكون الا شئ قليل من الحجر من مياه كثيرة وليس الامر كذلك كما يعاين في مواضع عديدة منها سيهكوه وهي قرية من بلدة مراغة من جملة اذربايجان بل الحق ان ذلك انما هو بخاصية في بعض المواضع من الارض خلق الله فيها قوة معدنية شديدة التاثير في التحجر اذا صادفتها المياه تحجرت وربما كانت في باطن الارض فظهرت بالزلازل ومن هذا القبيل ما نقل من انقلاب بعض الناس حجرا وقد شوهد في بعض البلاد اشباح حجرية على هيئة اشخاص انسية من رجال ونساء وولدان لا يفوتها من التشكيل والتخطيط شئ واشخاص بهيمية وساير امور يتعلق بالانسان على حالات مخصوصة واوضاع يغلب على الظن انها كانت قوالب انسية وما يتعلق بها فلا يبعد ظهور مثل هذه القوة على قوم غضب الله عليهم وثانيهما قوله والحجر يتحلل بالحيل الاكسيرية ماء سيالا فان لطلاب الاكسير في جعل الاجسام الصلبة الحجرية مياها طريقين احدهما تصيرها بالاحراق والسحق ملحا او ما يجري مجراه كالنوشادر ثم اذابتها المياه والاخر ايقاعها في المياه الحادة وتحليلها بها ثم ادامة الحيلة عليها حتى تصير مياها جارية واما

اللذان بين الهواء والماء فاحدهما ما اشير اليه بقوله وكذا الهواء ينقلب ماء كما يرى في قلل الجبال
فانه يغلظ الهواء سحابا بواسطة برد يصيبه هناك لا لاجل بخار يصعد او ينساق اليها من موضع بل
يتكاثف الهواء الصحو فيستحيل اكثره او كله ماء وثلجا وبردا وهذا مما شاهده كثير من الناس
وليس لقايل ان يقول ان البرودة لو كانت سببا الانقلاب الهواء لتتابعت الامطار والثلوج في اوقات الشتاء
جميعا لازدياد البرد بازدياد الثلوج الموجب لازدياد الانقلاب فلم ينقطع الا بانقطاع الشتاء لانا
نقول الاسباب الطبيعية انما هي معدات للامور وليس شيء منها علة تامة بل لا بد في الاكثر عن وجود
الموانع وفقدان الشرايط فالمدعى ان البرد من جملة الامور التي لها مدخل في حصول الانقلاب المذكور
فلا يحصل الا به لا انه كلما وجد وجد الانقلاب وقد يتحقق انقلاب الهواء ماء بما يركب على السطوح الظاهرة
من الطاسات المكبوبة على الجمد او المملوة ولا يمكن ان ينسب ذلك الى الترشح والا لما كان عند الكب
ولكان الماء الحار اولى لكونه الطف واقبل للترشح والمشهود بخلافه ولا سبيل الى القول بان المياه المنتشرة
في الهواء انجذبت الى مشاكلها في البرودة اذ ليس في طبيعتها ان تتحرك الا الى اسفل ونحن نرى القطرات
في جميع جوانب الاناء فاذا ثبت ان ذلك ليس على سبيل الترشح ولا على سبيل الانجذاب فقد تحقق انه
لانقلاب الهواء وثانيهما قوله والماء ايضا ينقلب هواء بالحر الحاصل من تسخين الشمس والنار كما يشاهد
من البخار الصاعد من الماء المسخن فان البخار اجزاء هوائية متكونة من الماء مستصحبة لاجزاء مائية
لطيفة مختلطة بها واما اللذان بين النار والهواء فاحدهما قوله وكذا الهواء ينقلب نارا كما في الكور
الحدادين فانه اذا الح النفخ عليها وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد يحدث فيه نار من انقلاب
الهواء اليها ومن هذا القبيل الهواء الحار الذي منه السموم المحرق وثانيهما قوله النار ايضا ينقلب
هواء كما يشاهد في المصباح فان شعلة المصباح لو بقيت على النارية لتحركت الى مكانها الطبيعي
على سمت خط مستقيم قايم لانه اقرب الطرق فاحرقت ما حاذاها وليس كذا اعلم ان المصنف لما اثبت
انقلاب العناصر اي تبدل صور بعضها الى بعض الذي يدل على طاعة هيولى مشتركة لما يرد عليها من خلع
الصور ولبسها وتسليمها لامر الله ولئلا يلزم انقلاب الحقيقة اراد ان يشير الى طاعة الصور العنصرية
لورود الاعراض والكيفيات عليها المعدة لحصول المزاج عن المركب منها لئلا يلزم انخلاع صور العناصر
حين حصول المزاج كما نقله الشيخ عن بعض اهل زمانه وذلك انما يتحقق باثبات ان الاعراض والكيفيات

كتب بر روى در افكندن كنز

الحاصلة للعناصر امور زايدة على صورها النّوعيّة مغايرة لها فاشار الى زيادتها بقوله ونقول ايضا الكيفيّات العنصريّة زايدة على الصور الطّبيعيّة وذلك لانّها تستحيل فى الكيفيّات اى يزول عنها بعض الكيفيات ويحدث فيها بعض اخر مثل التّسخن والتّبرّد فى الماء مثلا مع بقاء الصورة النّوعيّة المائيّة بحالها فى كلتا الحالتين فلولا المغايرة بين الصّورة والكيفيّة للزم اجتماع وجود الشّئ وعدمه فى حالة واحدة وانزح ولا يخفى انّ المط الّذى هو المغايرة بين صور العناصر و كيفيّاتها انّما يحصل بارادة الاطلاق العام من المقدّمتين المذكورة فالاعتراض عليه بزوال الصورة النّاريّة عند زوال حرارتها وكذا زوال الصورة المائيّة والارضيّة بزوال الميعان والجمود غير موجه لعدم كونه منافيا للمدّعى لما تحقّق انّ المطلقتين لا تتنافيان وانّما يتوجه لو كان المراد منهما الدّوام وهو ممّا لا حاجة اليه فى هذا المقام والبسايط من العنصريّات حقيقيّة كانت كما فى المزاج الاوّلى او اضافيّة كما فى المزاج الثّانوى اذا تصغّرت قال القرشى فى شرح القانون تصغّر اجزاء العناصر شرط فى المزاج القوى لا فى نفس المزاج وذلك لانّ المحوج الى التّصغّر هو كون الفعل والانفعال اتمّ واكثر وهذا لا يمنع حدوث الفعل والانفعال بدونه وذلك لانّ الشّيخ نفسه يعترف بانّ مزاج الشّخص انّما يحصل من تكافؤ اعضائه الحارّة والباردة والرّطبة واليابسة مع انّها لم تتصغّر واعترض عليه العلّامة الشّيرازى بقوله انّ مراد الشّيخ ليس هو انّ حرارة القلب مثلا موجودة فيه ولا يسرى الى الدّماغ وكذا برودة الدّماغ موجودة فيه ولا يسرى الى القلب واذا وقع بينهما نسبة على حدّ ما كانت هى المزاج والّا لكان المزاج من مقولة الوضع او المضاف وهو باطل بل المراد انّ حرارة القلب اذا امتزجت مع برودة الدّماغ وبالعكس يحصل لكلّ منهما كيفيّة مناسبة لصحّته وتلك الكيفيّة عرض موجود فى عناصر متصغّرة الاجزاء اقول فى هذا الايراد نظر لانّ كون كلّ من حرارة القلب وبرودة الدّماغ سارية الى محلّ الاخرى حسبما ذكره لا يوجب ان يكون المزاج الثّانوى الحادث فى كلّ منهما حاصلا من تصغّر اجزائهما فان كانت تلك الاجزاء المتصغّرة محلا لهذا المزاج واين هذا من ذلك

واجتمعت وتماسّت فى المركّب وفعل بعضها فى بعض بقويها المتضادة قد علمت فيما قبل انّ الصّورة النّوعيّة فى الجسم مبدأ لاثاره ومصدر لافاعيله كما هو راى جمهور الحكماء ولذلك قالوا انّها تفعل اوّلا فى مادتها الّتى حلّت هى فيها ثمّ فى مادة ما يجاورها فالصورة النّاريّة مثلا تسخن مادتها ثمّ

مادة ما يجاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات وباقي العناصر فالمجاورة شرط للتفاعل الواقع بين ١٦٣
الاجسام الا ترى ان النار لا تسخن الا ما له وضع مخصوص في قرب معين بالنسبة اليها وكذا الماء لا يبرد
الا ما له نسبة المجاورة اليه فاذا امكن التفاعل بين الجسمين بمجرد المجاورة فلو تحققت المماسة بينهما كان
ابلغ والمماسة انما تكون بالسطح ولا شك ان السطوح كلما كانت اكثر كانت المماسة بها اتم والتفاعل اكمل وكثرة
السطوح انما هي بحسب تصغر الاجزاء فنقول العناصر المختلفة الكيفية التي هي الحرارة والبرودة و
الرطوبة واليبوسة اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت اختلاطا تاما وتماست تماسا كاملا بين
اجزائها وصار صورة كل منها في مادة الاخر كما هو المختار عند الفلاسفة واشار المص الى اختيار
هذا المذهب بقوله بقويها المتضادة اي في الكيفية فان اطلاق القوة على الصورة شايع وكسر صورة
كل واحد منها سورة كيفية الاخر المضادة لكيفيتها حتى نقص العنصر البارد بفعل صورته من حر العنصر
الحار ويزول تلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار وهكذا العنصر الرطب بالقياس
الى العنصر اليابس فيحصل من افاعيل صور العناصر المتصغرة المتماسة وانفعالات موادها كيفية متوسطة
بين اطراف الكيفيات المتضادة اي المتخالفة اذ لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين
في غاية الخلاف لم يكن متناولا للمزاج الثاني الواقع بين اسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها الشديدة
بحسب المزاج الاول بحيث اذا قيست الى اية واحدة من المتقابلتين عدت من الاخرى فيستسخن بالقياس
الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة متشابهة في اجزائه اي في اجزاء
المركب فان كل جزء من اجزائه ممتاز اما بحقيقته او بهويته عن الاخر فيكون الكيفية القائمة به غير الكيفية
القائمة بالاخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها وهي المزاج
يعني ان هذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع المؤدي الى الكيفية المذكورة يسمى
امتزاجا واختلاطا لا امتزاجا واعلم ان ههنا اشكالات من وجوه **الاول** انا لا نم ان التفاعل بين الاجسام
لا يكون الا بالتماس بل قد يكون بدونه كما في تاثير الشمس ما يقابلها بالتسخين والاضاءة ولا تماس
بينهما وكذا المبصر في الباصر واذا جاز الفعل من جانب والانفعال من اخر كما ذكرناه جاز التفاعل ايضا
بلا مانع عقلي وفي المباحث المشرقية الصواب ان يترك ههنا الاحتجاج ويعول على المشاهدة فيقال
الكلام في اجزاء الممتزج وهي لا محالة متلاقية ونشاهد ايضا ان بعضها لا يؤثر في بعض ولا يتاثر عنه

قوله فاذا انكسرت متعلق بقول المص كيفية متوسطة بين الكيفيات المتضادة فتم ١٢

الا بالتلاقي والتماس فلا يتحقق التاثير والتاثر بينهما بلا تلاق محتمل فان ذلك غير محتاج اليه فيما
نحن بصدده **الثاني** ان المحذور المهروب عنه الناشي من جعل الكيفية فاعلة لازم ايضا من
نسبة الفعل الى الصورة لان الصورة انما تفعل بواسطة الكيفية القايمة بها فان الصورة النارية
لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها فيكون الكيفية شرطا في التاثير فيلزم اجتماع الكيفية
الكاسرة مع الحادثة المنكسرة وذلك لان الانكسارين لا يجوز ان يكونا متعاقبين والا ينقلب المغلوب
غالبا بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون مع المشروط فتوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين
فيلزم وجود الصرفة مع الانكسار وانه محال لا يقال المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول
انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها والجواب عنه ان الصورة في كل منهما فاعلة والكيفية فيه
علة معدة للفعل فلا يجب اجتماعها مع الحادثة المنكسرة فالكاسر ان اريد به الكيفية الشديدة المعدة
لحدوث المنكسر فهي لا يجب ان يجتمع مع المنكسر وان اريد به الصورة الفاعلة فهي مجتمعة معه ولا محذور
في ذلك على الاتساع وانما ان يقال شدة كيفية كل من العنصرين معدة لان تفعل صورة الاخر لا صورته
في مادة ذلك الاخر لا في مادته كما هو المشهور كيفية ضعيفة فهذه الكيفية الضعيفة الحاصلة من تاثير
صورة العنصر الحامل واعداد الكيفية الشديدة القايمة بعنصر اخر لا يجب ان يجتمع معها فلم يلزم كون
الكاسر منكسرا **الثالث** ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد كسر الحار من برده ومن المحال
ان يقال للماء صورة توجب الحرارة وتكسر البرودة بل ليس للماء الا صورة واحدة فعلم ان الفاعل للكسر
البرودة هي الكيفية دون الصورة اقول في الجواب انه لا مانع من افادة الصورة المائية في مادته او
مادة جسم اخر من نوعه او من غير نوعه حرارة لاجل كونها مقسورة واعتبر ذلك الامر وقس بالحركة
الصاعدة للجسم الثقيل الصادرة عن صورة مقسورة مقتضية للحركة النازلة مع عدم الفرق وقد علمت
ان الفاعل في الحركة القسرية هو الطبيعة باعداد القاسر اياها **الرابع** ان كلام الحكماء مشعر
بان المزاج كلما كان اعدل كانت الصورة الفايضة عليه من المبدء الفياض اكمل وقد ثبت بصناعة
الطب ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها من الاعتدال القلب فوجب ان يكون تعلق النفس
بالجلد لا بالقلب وهذا الاعتراض مما اورده الامام الرازي على كلام الشيخ في الاشارات واجاب عنه
المحقق الطوسي في الشرح بقوله كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه اعدل الامزجة

على الاطلاق

على الاطلاق فانّ الاعضاء من حيث هي ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها
وايضا الميل الى الاعضاء ممّا يتعلّق بها الانفس اوّلا والمزاج المستعدّ لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن
الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها
من التساوي فهي اوّل شيء يتعلّق به النفوس ثم انّ تلك النفوس يحتاج بسبب محافظة تلك الارواح
واكمالها الشخصي والنوعي اوّلا الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرّق وهو القلب
ثم الى عضو يغذّيها وهو الكبد والى عضو يعدّها لان تصير مبدأ اللحس والحركة هو الدماغ ثم
الى ساير الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتّبة الى ان ينتهي الى الجلد
الانملة وغيره فيستتم بجميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر
في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى كلامه قدّس سره قال صاحب المحاكمات وهذا
غير مستقيم لانّ الشيخ صرّح في مواضع من كتاب القانون انّ الروح والقلب احرّ ما في البدن حارّان
جدّا مايلان الى الافراط والخفيفان غالبان على الارواح فالقول بقرب الخفيف والثقيل فيها الى التساوي
ممّا ينافيه قطعا اقول لعمري انّ الكلام المحقّق في هذا المقام في غاية الاستقامة والصواب وما صرّح
به الشيخ من انّ الروح والقلب احرّ ما في البدن لا ينافي ما ذكره بل اعتدالهما يقتضي ذلك ومعنى غلبة
الخفيفين على الارواح انّما كان بالاضافة الى امزجة الاعضاء ثم بعد الاغماض عن ذلك نقول
انّ غلبة الخفة على جسم لا ينافي في كونه اقرب الى التساوي من جسم آخر لا يكون كذلك لجواز ان يكون غلبة
الخفة عليه اقلّ من غلبة الثقل على ذلك الجسم ومن جوّز كون الحرارة والخفة غالبة على القلب مع ما
نشاهد من ثقله الطبيعي وكثافته فقد خرج عن الانصاف ثم قال بل الحقّ في الجواب انّ كلام الشيخ
في الاعتدال النوعي لا العضوي فانّ تعلّق النفس انّما هو بمجموع البدن ضرورة انّ تعلّقها بحسب
التدبير والتصرّف وذلك لا يتمّ الا بالاعضاء الآلية فالمزاج المعدّ لفيضان النفس ليس مزاج عضو من
الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن اعني جميع امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال
من امزجة الانواع الاخر وامّا انّ اوّل تعلّق النفس بالروح او بالقلب فذلك بحث آخر وانّما ذهبوا
الى انّ تعلّق النفس بالبدن للاستكمال والاستكمال به انّما يكون بالاعمال والحركات الصادرة من
الارواح التي منشأها القلب فان قلت لمّا كان التفاوت الصنفي في الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال

حتى ان انكسار الكيفيات كلما كان اتم كان التشبيه الى المبدأ اكمل والصورة الفايضة عليه افضل فوجب ان يكون الصورة الفايضة على البدن اكمل الصور لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك فنقول ليس في الاعتدال الا استحقاق صورة ومجرد ذلك لا يكفي في فيضانها بل لا بد مع ذلك من ان يكون الممتزج محلا للتصرف الصورة وتاثيرها والعضو ليس كذلك انتهى كلامه واقول لا يخفى على الخبير ما فيه من الخلل والقصور وتحقيق الحق في هذا المقام بحيث يزول الشك عن مرامهم ويرتفع التدافع عن كلامهم يستدعي اظهار شئ من خبايا هذا البحث الذي هو مضلة الافهام ومزلة الاقدام وهو ان للنفس الى بدنها الذي له وحدة طبيعية من جهة ان له ذاتا شخصية وكثرة من جهة كونه ذا اجزاء متكثرة مختلفة الامزجة تعلقين تعلق اجمالي وتعلق تفصيلي ومنشأ تعلقها الاجمالي هو مزاجه النوعي الواحد المتميز عن امزجة باقي الانواع ومنشأ تعلقها التفصيلي هو مزاجه العضوي فكما ان اعدل الامزجة النوعية هو مزاج الانسان واعدل امزجة الاعضاء هو مزاج روحه البخاري اللطيف فكذلك النفس الفايضة عليه اجمالا وعلى روحه البخاري وباقي اعضائه بحسب الترتيب تفصيلا يجب ان يكون اشرف النفوس والصور فما وقع في كلام الشيخ حيث اشير اليه من كون تعلق النفس انما هو بمجموع البدن فهو بالنظر الى الاعتبار الاول وما وقع في كلام المحقق من ان المزاج المستعد لقبول النفس مطلقا هو مزاج الارواح فهو بالنظر الى الاعتبار الثاني فلا منافاة بين القولين وهذه المسئلة من الطبيعيات نظيره مسئلة من الالهيات وهي ان طايفة من الحكماء صرحوا بان العالم بجميع اجزائه حيوان واحد له نظام واحد هو احسن النظامات الممكنة فيكون صادرا عن الواحد الحق بلا توسط شئ اصلا وكونه ذا اجزاء متكثرة متباينة لا ينافي صدوره عن المبدأ الواحد من جميع الوجوه والحيثيات ولا يلزم من ذلك صدور الكثير عن الواحد الحقيقي وذلك ان للعالم على هذا التقدير جهتين جهة وحدة شخصية وجهة كثرة اجتماعية والفرق بينهما على نحو الاجمال والتفصيل فبالنظر الى جهة وحدته حكم عليه بانه يستند بالذات الى الواحد الحق تعالى من دون وسط وشرط وبالنظر الى جهة كثرته حكم عليه بانه صدر على الترتيب السببي والمسببي بان ابسط اجزائه واشرفها هو اقربها الى الفاعل الحق ثم يتلوه في الصدور ما يتلوه في البساطة والشرف وهكذا الى ان ينتهي الى اقصى الوجود فمقصد الحكماء في اثبات العقول والوسايط وعدم نسبة الجسمانيات والمتكثرات الى الباري انما هو تصحيح

قوله والفرق بينهما على نحو الاجمال والتفصيل فعلم ان العقل اجمال العالم وجهة وحدة العالم وصورة [illegible] دونه وما دونه هو تفصيل العقل الاثر [illegible] وحكاية [illegible] العالم جهة وحدة هو العقل وجه باعتبار [illegible] كون [illegible] ميرزا ابو الحسن دام [illegible]

يرد على القول بالمزاج

صدور العالم باعتبار حيثية كثرته وتفصيله وعدم مناسبة بعض اجزائه الا بتوسط بعض اخر:
لكانا نسلم بصدورها اولا بلا مناسبة احدية وجوده تعالى وتقدسه لا باعتبار جهة وحدته وتشخصه
اذ لا كثرة فيه من هذه الجهة فعليك بهذا الاصل الشديد النفع واعمال الروية فيه لينفعك في كثير
من المواضع **الخامس** انهم قالوا ان مزاج الانسان اعدل الامزجة وفيه اشكال لان مزاج الانسان
خروجه عن الاعتدال الحقيقي اما الى البرودة او الى الحرارة فان كان الى البرودة كان الاحر منه اعدل
وان كان الى الحرارة كان الابرد منه اعدل وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة واجاب عنه العلامة
الدواني على ما رايته في مسودة بخطه ان خروجه عن الاعتدال الحقيقي قد يكون الى الحرارة وقد يكون
الى البرودة اعني بذلك ان الخارج عن الاعتدال في اي طرف يفرض الى حد ما هو مزاج الانسان
فكان المعتدل الحقيقي مركزا والبعد عنه في الخارج في الاطراف الى حد ما بمنزلة دائرة وهو عرض
مزاج الانسان اقول فيه نظر اما اولا فلان مدار ما ذكره على ان عرض المزاج عندهم يكون عبارة
عن امتداد متوهم في مراتب النسب الحاصلة بين الكيفيات المختلفة وتصريحهم في كتبهم خلاف ذلك
وهو انحفاظ النسبة في مراتب عرض المزاج كيف وقد قرروا ان الخروج عن الاعتدال الطبي كالخروج
عن الاعتدال الحقيقي انما يتصور بانحاء ثمانية لا غير خلافا للكاتبي وذلك انما يستقيم اذا كان العرض
عبارة عن امتداد متوهم في مراتب الكميات والكيفيات عدة وشدة مع حفظ النسبة في الجميع قال
شارح المواقف اذا فرض ان الاعتدال الطبي على نسبة الضعف مثلا فالاجزاء الحارة اذا كان عشرة
والباردة خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرين والباردة عشرة الى غير ذلك من
الاعداد التي يوجد فيها هذه النسبة وما قيل من ان المعتدل هو الذي وفر عليه قسطه الذي ينبغي
له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين كمياتها في العدد وكيفياتها في القوة والضعف
وحينئذ يبطل ما توهمه الكاتبي من ان الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ينحصر في ثمانية انتهى لا يقال
كل من المعتدل الطبي وقسيمه يعتبر بالنسبة الى اربعة النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل
من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل تارة والى الخارج اخرى على ما هو مشروح في كتب الطب فاذا اعتبر
الاقسام الثمانية للخروج بالقياس الى المعتدل الشخصي مثلا كانت الاقسام الثمانية مع الواحد المعتدل
داخلة في عرض مزاج النوع مع كونها على نسب مختلفة لانا نقول لا نسلم ذلك فان الاقسام الثمانية الصنفية

في الخروج

في الخروج عن الاعتدال الشخصي لا يجب تحققه سواء كان نحو داخل النوع او في خارجه وكون مراتب العرض
فيما بين مراتب الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا يوجب ذلك فمراتب الخروج المتصورة الوقوع في سائر
الامتزاجات في الواقع هي ما يكون بحسب مراتب كيفيات العناصر ومراتب كيفياتها شدة وضعفا مع حفظ
نوع النسبة في الجميع وقد بقي في البحث بعد محل تامل واما ثانيا فلان امر من غلبة العنصرين الثقيلين
على بدن الانسان الموجبة لغلبة البرودة على مزاجه دائما فخروجه عن الاعتدال الحقيقي لا يمكن ان يكون
تارة الى طرف وتارة الى اخر والاولى ان يجاب عن ذلك بان كون الاحر من الانسان والابرد منه على
حين خروجه عن الاعتدال الحقيقي الى احد الفاعليتين انما يلزم اذا لم يكن شيء منهما اخرج منه
عن الاعتدال الى احدى المنفعلتين وهو غير معلوم بل الواقع خلافه **فصل** في كائنات الجو
وهي مركبات غير تامة المزاج يحدث اكثرها في الهواء بين الارض والسماء ويقال لها الآثار العلوية ايضا
واعلم انه اذا وقعت القوى الفلكية وخصوصا الشمس في العناصر باذن الله تعالى فحركها وخلطها
حصل من اختلاطها موجودات شتى اولها البخار والدخان فاذا هيج الفلك باسخانه الحرارة وبخر
من الاجسام المائية ودخن من الاجسام الارضية واثار اجزاء اما هوائية ومائية مختلطتين وهو
البخار واما نارية وارضية كذلك وهو الدخان حصل بتوسطهما ما يحدث في الجو والارض
من الغيم والمطر والثلج والبرد والضباب والطل والصقيع والرعد والبرق والصاعقة والرياح و
قوس قزح والهالات والشهب والزلزلة وانفجار العيون والتامل في بناء الحمام وعوارضه نعم العون
على ادراك ماهية الجو وكثير من حوادثه بل التدبر فيما يرتفع من ارض معدة الانسان الى دماغه
ثم ينزل منه في ثقب وجهه يعين على ذلك كسائر الامور الانفسية على الاحكام الآفاقية والمصنف
والمصنف اراد ان يشير الى كيفية حدوث كل منها فقال اما السحاب والمطر وما يتعلق بهما فالسبب
الاكثري في ذلك تكاثف اجزاء البخار الصاعد لان ما يجاور الماء من طبقتي الهواء المنقسم اليهما
بحالة الطبقة الابخرة وعدمها المنقسمة كل منهما الى طبقتين باعتبار وصول الشعاع الشمسي المنعكس
من وجه الارض وعدمه في احدهما وباعتبار الامتزاج مع النار وعدمه في الاخرى استفاد كيفية
البرد من الماء ثم الطبقة الزمهريرية منه وهي التي ينقطع عنها تاثير شعاع الشمس بارزة لوجود
المقتضي لها وانقطاع المانع فاذا بلغ البخار في صعوده اليها تكاثف بواسطة اصابة البرد الذي

من شانه التكثيف المنبه في اقصى الهواء عند منقطع الشعاع فان لم يكن البرد قويا نجمع ذلك البخار وتقاطر
للانعقاد الحاصل من التكاثف الموجب للثقل والانجماد فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر وانما
يكون مستديرا كالكرة للحركة السريعة الموجبة لخرق الهواء بمصادمته فيمحق فيسحق الزوايا عن جوانب القطرات
فتصير مستديرات وان كان البرد قويا فاما ان يصل البرد الى اجزاء السحاب المائية الرشية قبل اجتماعها
وتشكل القطرات منها او لا يصل قبل الاجتماع بل بعده فان وصل قبله نزل السحاب ثلجا وان لم يصل قبله
بل وصل بعده وربما اصابه بعد ذلك حر فيهرب منه البرد ويلتجي الى الباطن منحصرا فيه كما في الربيع
والخريف فيجمد وينزل بردا بفتح الراء وكثيرا ما يسخنون الماء في البلاد الحارة ثم يبرد وتمثلما ذكرنا واما
اذا لم يصل البخار الى الطبقة الباردة الزمهريرية لقلة حرارته الموجبة للصعود فاما ان يكون كثيرا او قليلا
فان كان كثيرا فقد ينعقد لاجل اصابة البرد سحابا ماطرا كما حكى الشيخ انه شاهد البخار قد صعد من
اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة وكان هو فوق تلك
الغمامة في الشمس وكان من تحته من اهل القرية التي كانت هناك يمطرون وقد لا ينعقد بل يكون متبددا
ويسمى ضبابا ولاجل لطافته يزول سريعا بالوصول حرارة اليه وان كان قليلا فاذا ضربه البرد في الليل
فينزل لثقله الحاصل بالبرودة نزولا في اجزاء صغار لا يحس بها الا عند اجتماع شيء يعتد به فان لم يجمد
فهو الطل وان انجمد فهو الصقيع وهو ما يسقط بالليل من السماء شبيها بالثلج كما ان الطل يسقط شبيها
بالمطر فالنسبة بين الطل والصقيع كالنسبة بين المطر والثلج وربما تكاثف الهواء بنفسه من غير بخارات
كثيرة لشدة البرد فاستحال الى الاقسام المذكورة ولذا قيد المصنف السبب فيما قبل بالاكثر قال
الامام الرازي تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء واما
الرعد والبرق فسببهما ان الدخان اذا احتبس فيما بين السحاب بان يرتفع ابخرة وادخنة كثيرة مختلطة
الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار فينعقد سحابا ولا شك ان ما صعد الدخان على شدة لطافته وتيبسه
يحتبس فما صعد من الدخان الى العلو بالطبع لبقائه على حرارته المقتضية لتصعيده او هبط لتكاثفه
بالبرد الشديد الواصل اليه مزق السحاب صاعدا او هابطا تمزيقا عنيفا فيحصل صوت هائل كريه
عاصف وهو الرعد بتمزيقه السحاب وربما اشتد ذلك لكثرة وصول المواد وان اشتعل الدخان
بقوة التسخين وذلك لانه شيء لطيف في هوائية وارضية عمل فيها الحرارة والحركة عملا في مزاجهم

او اجزاء نارية مثل اجزاء صغار ارضية ملتصقة بالحرارة تمايز بينها في الحس لغاية الصغر اذا ارتفع من الماء متصلين والبخار المسمى بجرم البخار مبدئه

من الدهشة

من الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى سبب مشتعل فكيف لا يشتعل بالتسخين القوى الحاصل
من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة فان كان لطيفا وينطفى بسرعة كان برقا والبرق يرى قبل
الرعد لان الصوت لا بد له من حركة الهواء ولا حركة دفعية فيحتاج الى زمان ولا كذلك الرؤية
على ما بيّن ولذلك يرى حركة يد القصار قبل سماع الدق بزمان وان كان كثيفا لا ينطفى بسرعة
بل يصل الى الارض كان صاعقة فربما صار لطيفا بحيث ينفذ فى المتخلخل ولا يحرقه ويذيب المندمج
فيحرق الذهب فى الكيس دونه الا ما احترق من الذائب وقد اخبر اهل التواتر بان الصاعقة وقعت
فى بلادنا ولاد تنا شيراز على قبة الشيخ الكبير وهو عبد الله بن حنيف فاذاب قنديلا فيها ولم يحرق شيئا
منها وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شئ اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا واما الرياح
فقد يكون بسبب ان البخار اذا ثقل بواسطة البرودة المكتسبة من الكرة الزمهريرية واندفع الى السفل
فصار لتسخنه بالحركة الموجبة لتلطيفه هواء متحركا وهو الريح وقد يكون لاندفاع يعرض بسبب تراكم
السحب يعنى به تكاثفها اى تصغر مقدارها الموجب لحركة ما يليها من الهواء لامتناع الخلاء واليه
الاشارة بقوله فيصير السحاب من جانب الجهة اخرى وقد يكون بعكس ذلك اى لانبساط الهواء
بالتخلخل فى جهة اى تزيد مقداره واعلم ان نسبة التراكم الى السحاب والانبساط الى الهواء من باب
نسبة الشئ الى ما يئول اليه والا فالاولى عكس ذلك اذ المراد منهما فى هذا الموضع نفس الحركتين كما
لا يخفى واندفاعه من جهة اخرى وفى كل من القبيلين يكون مجاور المجاور يتبع المجاور وفى الانجذاب
والاندفاع على تدريج ضعف وهكذا شيئا فشيئا الى ان يقف وقد يكون بسبب برد الدخان
المتصاعد عند وصوله الى الزمهرير ونزوله فلذلك كان مبادى الرياح فوقانية وربما عطفها
مقاومة الحركة الدورية التى تتبعها الهواء العالى وانعطفت رياحا ومن الرياح ما يكون سموما
اى ريحا حارة واما ما فى شرح القاضى من قوله اى متكيفا بكيفية سمية فلا وجه له ظاهرا وقد
صححها بعضهم بصيغة المفعول محرقا الاولى تأنيثه لان موصوفه مفرد مؤنث جمعه سمايم واما
السموم بضم السين فهو جمع السم لاحتراقه فى نفسه بالاشعة السماوية او لحدوثه من بقية مادة
الشهب ولمروره بالارض الحارة جدا الاجل غلبة نارية عليها وقد يقع تقاوم فيما بين ريحين
متقابلتين قويتين تلتقيان فتستديران او فيما بين رياح مختلفة الجهة حادثة فتدافع تلك

قال بلينوس صدر البخار ريحا من الضعف ولين ونفث بعضا وتمدا فيها الى الهواء الساكن وانما يكون الريح كلها من دفع بعض الهواء بعضا فاما الهواء فانه ريح ساكن فيما بين سقف هذا البناء العظيم الى ارضه فاذا وصلت الى ملكث الريح الساكنة هذه من الريح الجاذبة التى تخرج من الارض سكانا لم تكن الريح الجاذبة موضعا غالبا فيما بين سقف هذا البناء العظيم الى ارضه فدفعت الهواء فدخلت فيه فقصت غطه وتدافع واحدث له التدافع حركة فسمى ذلك الهواء المتدافع المتحرك ريحا ١٢

قوله والاّ فالاولى عكس ذلك اى تراكم الهواء وتكاثفها فيحصل منها السحب وانبساط السحاب وتخلخلها فيحصل منه الهواء ميرزا ابو الحسن دام ظله

قوله واندفاعه من جهة اخرى اه فيدافع بما وراءه ذلك المجاور ايضا يدافع ما يجاوره فيتموج الهواء ويضعف تلك المدافعة شيئا فشيئا الى غاية ما ينقطع وقد يحدث ايضا من تكاثف الهواء لانه اذا صغر حجمه يتحرك الهواء المجاور له على جهته ضرورة امتناع الخلاء سبزوارى

اى اذا تقاوم فيما بين رياح مختلفة ١٢

وفي القوس القزح

قال الوليد قاستين في علم المناظر ان الوضع الذي يمكن فيه هذه الرؤية هو ان يكون مركز الغمام واحصارنا على الخط الذي على الخارج من المضيئ الى الغمام وان يكون مع ذلك ابصارنا فيما بين مركز الغمامة والغمامة وتكون مع ذلك ابصارنا اقرب الى الغمام منها الى مركزه لان بهذا الوضع يمكن ان يكون زوايا الانعكاس متساوية

الرياح الاجزاء الارضية المشتملة عليها فينضغط تلك الاجزاء بينهما مرتفعة كانها ملتوية على نفسها فيحصل الدوران المسمى بالزوابع والاعصار وربما اشتمل الزوابع العظام على قطعة من السحاب بل على بخار مشتعل فيرى نار اتدور واما قوس قزح فهي انما تحدث من ارتسام ضوء النير الاكبر اي الشمس في اجزاء رشية صقيلة صغيرة متقاربة واقعة في الغمام مختلفة الوضع المعتبر عند يكونها مستديرة اما صقالتها فليرتسم فيها شيء واما صغرها فليقبل لون النير ولا يقبل شكله واما تقاربها فليتصل الارتسامات بحسب الحس واما وقوعها في الغمام فليظهر القوس واما اختلافها في الوضع فليكون الخطوط التي بين البصر وبينها كلها والتي تنعكس من هذه الخطوط الى النير كلها متساوية فانه على هذا الوجه يكون حدث القوس وتوضيح ذلك انا اذا توهمنا على دائرة الافق من جانب الغرب نصف كرة الغيم وان دائرة نصف هذه الكرة قائمة عليه ومركز دائرتها مركز الافق ليكون السطح المقعر من هذه الكرة مقبلا للشرق والذي فوق الارض منه انما هو ربع الكرة وان النير قد طلع من المشرق ومركزه على نفس الافق الشرقي وان خطا قد خرج من مركز الشمس وهو نقطة ج ومر على الاستقامة الى قطب كرة الغيم وهو نقطة ب وان البصر موضوع على هذا الخط بين نقطتي ج و ب عند نقطة د وانه قد خرج من البصر اي من نقطة د خطوط الى بسيط نصف كرة الغيم المقابل للنير وكلها متساوية فان كل واحد منها في انعكس راجعا من بسيط كرة الغيم الى النير والتقت كلها عند نقطة على خط ج ب وربما يكون ملتقى الخطوط نقطة ج لا على الوجه الكلي كما ظن فتحدث من اجتماع هذه الاشياء مخروطان احدهما داخل الاخر اذا لم يكن البصر مركزا لذلك السطح الكري والا لانعكست الخطوط كلها اليه لما تقرر في المناظر من تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس فيتحد المخروطان فاذا فرضنا احدهما داخل الاخر وسهمهما واحد وهو خط ج ب وراس احدهما داخل البصر عند نقطة د وراس الاخر النير عند نقطة ج وقاعدتهما جميعا دائرة غمامية فيرى في كل جزء من اجزاء تلك الدائرة ضوء الشمس دون شكلها فكانت تلك الاجزاء مستضيئة على هيئة قوس قزح ولما كان سهم المخروطين موضوعا على الافق يلزم ان يكون الذي يظهر من قاعدتهما نصف دائرة بالضرورة وهذا الشكل يتكفل ما ذكرناه ويتبين بالبيان المذكور ان الشمس اذا ارتفعت على الافق يكون القوس اقل من نصف دائرة وذلك انه اذا ارتفع ما عليه نقطة ج من الافق الشرقي في مثالنا الخط مركز دائرة القوس الموضوعة على الافق

الغربي واذا انحط مركزها كان ما يظهر منها فوق الافق اقل من نصف دائرة وكلما ارتفع مما عليه

نقطة انحط مركز دائرة القوس ورؤيت كلها اما يلتزم نحو الافق الى ان يخفى ولهذه العلة لا يظهر القوس

في انتصاف النهار في الصيف لان الشمس مرتفعة ارتفاعا كثيرا على الافق فينحط مركز دائرة القوس

انحطاطا ماسا وبالارتفاع الشمس فلا يرى ويظهر في الشتاء والايام القصار في انتصاف النهار

لان ارتفاع الشمس حينئذ قليل يمكن معه ان لا ينزل مركز القوس ولا يخفى معه جميع القوس

وبمثل هذا البيان يتبين انه لا يمكن ان يكون القوس اكبر من نصف دائرة لانها لا يكون كذلك الا ومركز

الشمس تحت الافق الغربي والشمس اذا كانت تحت الارض لم ينعكس خطوط البصر اليها فاذا لا يمكن ان

يكون القوس اكبر من نصف دائرة واعلم ان البيان لا يتفاوت سواء قلنا بان القوس وكذا الهالة امر موجود

ولونها مستحيل كما هو مذهب بعض الحكماء كاسكندر وغيره من الاقدمين او بانها خيال يحدث عن انعكاس

القوة الباصرة من الغمام الى النير كما يراه جمهور الحكماء وسواء كانت رؤية الشيء في المراة بخروج

الشعاع او بالانطباع كما هو الظاهر من عبارة المصنف لان كون الغمام والنير على الوضع الذي ذكرناه

شرط الظهور وهذه الحالة على جميع المذاهب ويحكى عن افلاطون ان الدليل على ان القوس خيال

حادث عن انعكاس البصر هو انا كيف تحركنا اذا كانت القوس ظاهرة رأيناه معنا وهذا خاص

بالامور المتخيلة لان القوس لما كانت امرا موجودا قائما بذاته لم ينتقل بانتقالنا وكانت يكون

بخلاف حركتنا فيكون اذا انتقلنا يمنة ويسرة واذا انتقلنا يسرة يمنة وايضا اذا دنونا من القوس

بمقدار ما دنت هي ابعضنا بمثل ذلك المقدار مثل ان يكون بيننا وبينها الف ذراع مثلا فيتحرك

نحوها مائة ذراع فيحصل بيننا وبينها تسعمائة ذراع وهذا خاص بالامور المتخيلة التي تكون

في المرايا ومما يشهد بهذا القول ويصدقه القوس الحادث حول السراج في ايام الشتاء اذا كان الهواء

فيه نداوة فانه يعرض لمن بعينيه رطوبة او يضعف بصره ان يرى حول السراج دوائر الوانها مفرحة

وذلك لان الدخان الذي يرتفع من السراج فيصير كالمراة فيمنع البصر عن لحاظ النير على استقامة

فينعكس من المراة اعني البخار المتصاعد من السراج الى النير من جميع الجهات فيتخيل كالدائرة فيها تفريج

فاذا حدقنا او قربنا من النير لم ير تلك الدوائر وكذلك ايضا اذا نظرنا الى الشمس وحدقنا اليها تحديقا

شديدا ثم غمضنا العينين رأينا الوانا قوسية فاذا كان من الجائز ان تتخيل كهيئة القوس خيالا لا

لا يستند

قال الشيخ في طبيعيات الشفاء الاشباح يتبدل حق اماكنها بحسب حركاتك فان توجهت اليها تقدمت الكيفية وان تخلفت عنها تاخرت وان علوت علت وان نزلت نزلت وان تركتها يمنة وجازيتها بالانتقال حاذتك ... وبهذا نعلم انها خيالية انتهى اقول مراد الشيخ من قوله وهذه الاشباح اي الاشباح المخصوصة لا القوس لاشتغال في العصيد البعيد وبعض من لا يحقق ظن اذا قربت منه القوس قربت منك واذا بعدت بعدت هكذا وهو خطاء الاستاد آقا ميرزا ابو الحسن دام ظله العالي

اختلاف الوان قوس قزح

لا يستدل على وجود شيء لم يمنع مانع ان يكون هذا جايزا في القوس الحادث من غير غمام واختلاف الوانها
بسبب اختلاط ضوء النير والوان الغمام المختلفة وتوضيح المقام يستدعي مقدمتين الاولى ان سائر
الالوان المتوسطة بين الاسود والابيض انما تحدث عن اختلاط هذين اللونين وبالجملة الابيض
اذا رؤي بتوسط الاسود او تخالطه الاسود حدث عن ذلك الالوان الاخر فان كان النير هو
الغالب رؤي الاحمر وان لم يكن غالبا رؤي الكراثي والارجواني وغلبته في الكراثي اكثر وفي الارجواني
اقل الثانية ان اللون الاسود هو بمنزلة عدم الاتصال انا اذا لم نر الشمس والمضيء ظننا انا نرى
شيئا اسود فالمكان من الغمام الذي يكون الابيض فيه غالبا على الاسود نراه احمر والمكان الذي
يكون فيه الاسود نراه غالبا ارجوانيا والمكان الذي فيه الاسود بين الغالب والمغلوب نراه كراثيا
فاذا تمهد هذا نقول اذا رأى البصر النير بتوسط الغمام على تلك الشرايط رأى القوس على الاكثر ذات
الوان ثلثة الاول منها وهو الدور الخارج الذي يلي السماء احمر لقلة سواده وكثرة بياضه والثاني
وهو الذي دونه كراثي لتوسطه بين الاول والثالث في قلة السواد وكثرته وقلة البياض وكثرته والدور
الثالث مما يلي الارض ارجواني لكثرة سواده وقلة بياضه فاما الدور الاصفر الذي قد يرى احيانا
بين الدور الاحمر والكراثي فانه ليس يحدث بنحو الانعكاس فانما يرى بمجاورة الاحمر للون الكراثي
والعلة في ذلك ان الابيض اذا وقع الى جنب الاسود رؤي اكثر بياضا فانها ولما كان الدور الاحمر فيه
بياضا والكراثي مايلا الى السواد رؤي طرف الاحمر القريب من الكراثي اكثر بياضا وما هو اكثر
بياضا من الاحمر هو الاصفر فلهذا يرى طرف الدور الاحمر القريب من الكراثي اصفر وقد يظهر احيانا
قوسان معا وكل واحدة منهما ذات ثلثة الوان على النحو الذي ذكرناه في الواحدة لكن وضع الوانها
القوس الخارجة بالعكس من الداخلة يعني دورها الخارج الذي يلي السماء ارجواني والذي يليه كراثي
والذي يتلوه هذا احمر ولا يبعد ان يكون احدى القوسين عكسا للاخرى واما الهالة فانها ايضا انما
تحدث من ارتسام ضوء النير في اجزاء رشية صغيرة ثقيلة متوسطة في التكاثف والاشفاف مختلفة في
الوضع المشار اليه بقوله مستديرة اما الصغر والثقالة فبمثل ما مر واما التكاثف فلئلا ينفذ البصر
فيها استقامة من دون انعكاس واما الاشفاف فليقوى به البصر عند الانعكاس ولا ينضعف واما
اختلافها في الوضع فليكون الخطوط التي بين البصر وبين الغمام والتي تنعكس من هذه الخطوط الى النير

قد يقال ان الالة منه العلية منها لما قربت من الشمس قوي فيها الاشراق فيرى احمر ناصعا وان الثانية
فلما بعدت عنها كانت لقلة اشراقه فيرى فيها حمرة الى السواد وهو الارجواني وما توسط بينهما فان لونه متولد من ذينك اللونين وهو الكراثي

الفن الثالث في الهالة

كلها متساوية لانه يحدث عند ذلك مخروطان راس احدهما البصر وراس الاخر النير وقاعدتهما
الغمام فيكون هذه القاعدة لا محالة مستديرة بيان ذلك انا اذا تصورنا خطا خارجا من نقطة
البصر الى النير على استقامة ثم تصورنا انه قد خرج من نقطة البصر خطوط الى الغمام منعكسا كل واحد
الى النير فانه يحدث عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية قاعدة كلها واحدة وهي الخط المستقيم الذي
تصورناه خارجا من البصر الى النير واضلاعها الخطوط التي من البصر الى الغمام ومن الغمام الى النير
وهذه الخطوط متساوية كل لنظايره اعني الخطوط التي من البصر الى الغمام متساوية بعضها بعضا
والتي من الغمام الى النير كذلك واذا كان هذا هكذا فالخط المار برؤس المثلثات التي هي عند
الغمام دائرة اضطرارا فالهالة دائرة هذا هو البيان التعليمي في ذلك المناسب لكون الهالة خيالا فاما
البيان الطبيعي المناسب لكونها امرا موجودا مستحيلا فهو ما ينقل عن بعض الحكماء انه قال يحدث عن ضوء
النير في الغمام الرقيق حركة موجية مثل ما يعرض للماء عند قذف الحجر فيه فانه يحدث حول الحجر حركة مستديرة
وايضا فان الشعاع الخارج من القمر من شانه ان يلطف الهواء المحاذي له فهو يلطف ما يحاذيه
من الغمام وكلما لطف الجزء المحاذي للنير غلظ ما حوله فيرى كالدائرة ومثال ذلك ان ينفخ بانبوب
ترابا موضوعا على تخت فينقى الموضع الذي ينفخ فيه ويجتمع الغبار المنكسر منه في الموضع المحيط
بالموضع النقي ويحدث دائرة فهذا ما نقل عنهم وهو كما ترى واما السبب في تكونها تحت القمر على
الاكثر وتحت الشمس على الاقل فهو لقوة اسخان الشمس لان قوة اسخانها يحلل الغمام الذي ينبغي لحدوث
الهالة باكثر من تحليل القمر اياه اللهم الا ان يكون السحاب قيقا في غاية البرودة لئلا يتحلل سريعا
حكي عن الشيخ ورأينا ايضا مرتين حول الشمس دائرة اعظم من دائرة القمر على الوان قوس قزح مرة
تامة ومرة ناقصة واما السبب في ان يرى وسطها كالخالي والدائرة التي يليها سوداء فهو ان
محور المخروط هو اقصر الخطوط التي يتصل بين الناظر والنير فالبصر يرى النير من قرب وينفذ في الغمام
لقوته فيرى هذا الموضع شديد الاستضاءة واما باقي الخطوط التي يتوهم خروجها من البصر الى النير
فانها لا تمر اليه على استقامة وانما يقع عليه بعد ان ينعكس من الغمام اليه وبعد المسافة فلا يرى النير
من هذا الموضع شديد الاستضاءة كما نراه من المحور وما يقرب منه ولذلك يكون داخل الهالة
كالخالي والدور الذي يليها اسود بالقياس الى بياضها لان الابيض اذا كان موضوعا الى جنب شيء هو اقل بياضا

بالوان مستدير بهم مشود برهيئت دوائر بعضی محیط بعضی شود و از بعضی دیدن هفت هاله باهم منقول شده در سبب ندرت تواند بود که هاله در حوالی شمس نیز مرتسم شود و شیخ ابوعلی حکایت نموده در این باب کرده که مراد 174

قال الاسكندر ان الحكماء من القدماء يرون ان الغمام جسم كري عميق فاذا وقع عليه ضوء النير الذي يسامته بان كان الدائرة لانه يحدث في الكرة قطعا وكل قطع يحدث في الكرة فهو دائرة ١٢

قال الاسكندر العلة في ذلك ان شعاع النير اذا وقع على الغمام يشتد حرارته فيحلل ذلك الموضع من الغمام الذي يقع عليه فيصير وسطها خاليا ومن هذا الموضع يرى كان وسطها خال بالحقيقة ١٢

منه روی القليل البياض اسود واما الشهب [فسببها] ان الدخان اذا بلغ حيز النار او الطبقة القصوى ٢٧٥
من الهواء الحارة بالفعل لبعدها عن مجاورة الماء والارض ومخالطة ابخرتهما وقربها من كرة
الاثير وذلك لان اجزاء ارضية يابسة جدا فيحفظ الحرارة التي تصعد بها بخلاف البخار وكان لطيفا
حارا دهنيا ويسر اشتغل فيه النار فانقلب الى النارية ويلتهب بسرعة لاستحالة الاجزاء الارضية نارا
صرفة فصارت غير مرئية فظن انها طفيت واليه الاشارة بقوله حتى يرى كالمنطفي فان الانطفاء
يحصل باستحالة النار هواء وانفصال الاجزاء الارضية نارا شفافة وانطفاء ايضا لكن السبب
الاكثر عندنا هو الاول واما مد الاشتعال فيه فليس لاجل حركة المشتعل من صوب الى صوب
كما يتوهم بل لما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه يشتعل طرفه العالي اولا ثم يذهب الاشتعال
فيه الى اخره فيرى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الاخر وان كان الدخان كثيفا لا
في الغاية تعلقت به النار تعلقا تاما فيحترق من غير اشتعال ويثبت فيه الاحتراق فرئيت العلامات
الهائلة السود والحمر على حسب غلظ المادة شدة وضعفا وان كان تام الكثافة وتعلقت به النار تعلقا
قويا فثبت فيه الاشتعال ودام متصلا لا ينطفي اياما او شهورا بقدر كثافة المادة وكثرة الاستمداد
فيكون على صورة ذوابة او ذنب او نيزك او قرن وربما وقع تحت كوكب وكان تدور به النار الدائرة
بدوران الفلك فيه كان لذلك الكوكب ذوابة او ذنبا او لحية او غير ذلك وقد يتفق وصول
هذه الاقسام الى سالم الارض فتحرق ما عليها غضبا من الملك الجبار ويسمى الحريق وفي المباحث المشرقية
اذا ارتفع بخار دخاني لزج دهني وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله
عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كأنه تنينا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الارض احرقت
تلك المادة بالكلية وما يقرب منها وسبيل ذلك سبيل السراج المطفأ اذا وضع تحت السراج المشتعل
فاتصل الدخان من الاول الى الثاني فانحدر اللهب الى الفتيلة واما الزلزلة وانفجار العيون فاعلم ان البخار
اذا احتبس في داخل من الارض لما فيها من ثقب وفرج يميل الى جهة فيبرد بها فينقلب مياها مختلطة
باجزاء بخارية فاذا كثر لوصول مدد متدافع اليه بحيث لا تسعه الارض وجب انشقاق الارض وانفجرت
منها العيون اما الجارية على الولاء فهي اما لتدافع تاليها سابقها او لانجذابه اليه لضرورة عدم الخلاء [اذا قل]
بان يكون البخار الذي انقلب ماء وفاض الى وجه الارض ينجذب الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء

عنها وان كان استحالة الاجزاء الارضية

[illegible]

فينقلب

فينقلب هوا ثم ماء ويفيض وهكذا استتبع كل جزء منه جزءا اخر واما العيون الراكدة فهي حادثة
من ابخرة لم يبلغ من كثرة موادها وقوتها ان يحصل منها مدد وتيار شديدة او يدفع اللاحق السابق واما
مياه القنى والابار فهي متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن ان تشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن
وجهها صادفت منفذا تندفع اليه بادنى حركة فان لم يجعل هناك مسيل فهو البئر وان جعل فهو
القناة ونسبة القنى الى الابار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة ويمكن ان يكون هذه المياه متولدة
كما قال ابو البركات البغدادي من اجزاء مائية متولدة من اجزاء متفرقة في تجاويف اعماق الارض ومنافذها
اذا اجتمعت بل هذا اولى لكون مياه العيون والابار والقنوات تزيد بزيادة الثلوج والامطار وقال
الشيخ في النجاة وهذه الابخرة اذا انبعثت عيونا امدت البحار فصبت الانهار اليها ثم ارتفع من البحار
والبطائح والانهار وبطون الجبال خاصة ابخرة اخرى ثم قطرت ثانيا اليها فقامت بدل ما يتحلل منها
على الدوام دايما واذا غلظ البخار وبعض الادخنة والرياح في الارض بحيث لا ينفذ في مجاريها لشدة
استحصافها وتكاثفها اجتمع طالبا للخروج ولم يمكنه النفوذ فزلزلت الارض وربما اشتدت الزلزلة
فخسفت الارض فيخرج منه نار لشدة الحركة الموجبة لاشتعال البخار والدخان لا سيما اذا امتزجا امتزاجا
مقربا الى الدهنية وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث اصوات هائلة ومن هذا القبيل ما اصابت
بلدة قوم من الفجرة وجعل عاليها سافلها وربما حدثت الزلزلة من تساقط عوالي وهدات في باطن الارض
فيتموج بها الهواء المحتقن فيتزلزل بها الارض وقليلا ما يتزلزل بسقوط قلل الجبال عليها لبعض الاسباب
وقد يوجد في بعض نواحي الارض قوة كبريتية ينبعث منها دخان وفي الهواء رطوبة بخارية فيحصل
من اختلاط دخان الكبريتية بالاجزاء الرطبة الهوائية مزاج دهني وربما اشتعل باشعة الكواكب وغيرها
فيرى بالليل شعل مضيئة كما اخبرنا بعض المسافرين وجميع المذكورات وان كانت اراء الفلاسفة لكن
لا ينافي القول بالفاعل المختار كما ظن بعضهم على ما علمت في مباحث الصور النوعية

فصل

في المعادن اعلم ان العناصر اذا امتزجت امتزاجا تاما وتفاعلت صورها النوعية بكيفياتها المتضادة و
حصل المزاج التام يحصل بعد ذلك للممتزج صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعا من الانواع وحقيقة من الحقائق
مغايرة للعناصر فهي كمال اول له ثم يترتب عليها كمالات اخرى من الصفات والافاعيل والصور المركبات
ثلث اجناس صورة غير نفس وهي معدنية وصورة هي نفس غاذية نامية مولدة للمثل عديمة الادراك

والحركة

والحركة الارادية وهي نباتية وصورة هي نفس غاذية نامية مولدة دراكة متحركة بالارادة وهي حيوانية
متولدة ادراكية
فهي كمالات اول متفاوتة فى الثوانى من الكمالات حسب تفاوتها فى الشرف التابع لمراتب قرب المزاج الى الاعتدال
الحقيقى فكلما امعن فى الاعتدال ازداد قبولا لقوة نفسانية اخرى الطف من الاولى فلذلك يصدر
من الحيوانية ما يصدر من النباتية من غير عكس[1] و قد بينا فى عدم شعور النبات بل المعدن ايضا وفيه
اسرار لا يطيقها طور هذا الكتاب وربما يتمسك لشعور النبات واختياره فى بعض حركاته لما يشاهد
من بعض الاشجار كالنخل واليقطين ويتمسك لاغتذاء المعدنى وبما ظهر من المرجان من هيئة
النماء فاول المركبات التامة الامزجة هي المعادن وكيفية حدوثها ان الابخرة والادخنة المحتبسة
فى باطن الارض اذا كثرت يتولد منها ما مر واذا لم تكن كثيرة لختلطت على ضروب من الاختلاطات
كثرة
المختلفة فى الكم والكيف والامتزاجات بحسب الامكنة والازمنة فتكون منها الاجسام المعدنية فان غلب
البخار على الدخان يتولد مثل اليشم والبلور والزيبق والرصاص المتنوع الى القلعى والاسرب و
الزيبق
الاجسام
الصواب عده من الاجساد السبعة الحاصلة من امتزاج الزيبق والكبريت وغيرها من الجواهر المستفيد
اى اكثرها فان كون الزيبق شفافا غير صحيح وان غلب الدخان تولد الملح والزاج والكبريت والنوشادر
من
ثم من اختلاط بعض هذه مع بعض كالزيبق مع الكبريت تولدت الاجساد الارضية اى الاجساد
الاجسام
المعروفة بالجواهر المنطرقة مثل الذهب والفضة والنحاس والحديد والخارصينى والاسرب والقلعى
فان كان الكبريت والزيبق صافيين وامتزجا امتزاجا تاما ونضج الكبريت نضجا كاملا تولد الذهب
ان كان الكبريت احمر غير محترق والفضة ان كان ابيض وان لم يكمل الامتزاج بينهما تولد الرصاص وان كانا
رديين فالحديد ان قوى الاختلاط والتركيب والاسرب ان لم يقو وان كان الكبريت رديا والزيبق صافيا
وصادفه قبل تمام النضج برد عاقد تولد الخارصينى وان احرقه الكبريت تولد النحاس هذا ما قالوه
فى بيان تولدها بحسب الحدس والتخمين ولا يرجى فيه اليقين لضعف الاستدلال بالاحوال الصناعية
على الامور الطبيعية كما هو مبنى ظنون اصحاب الاكسير

فصل

فى النبات قد علمت ان المزاج كلما
كان اقرب الى الاعتدال كانت الصورة الفايضة عليه اشرف والاثار الصادرة عنها اكثر فاذا قرب
مزاج المركب الى الاعتدال قربا ازيد من مزاج المعادن استحق لان يفيض عليه من المبدأ الواجب بالذات
على ما هو راى اهل التحقيق نفس انباتية كما اليه الاشارة بقوله وله قوة اى صورة نوعية علمية

[1] ويصدر من النباتية ما يصدر من المعدنية من غير عكس م

الشعور كما عليه الاكثرون مضطربة عنها بعد ان تستوفى درجة الصورة المعدنية من حفظ التركيب ١٧٨
حركات وافعال مختلفة بالات مختلفة قيل فان الواحد لا يصدر عنه افاعيل مختلفة الا بالآلات المختلفة وفيه
والقاهر الشرح القديم للميبدي ١٢
نظر لان قولهم الواحد من حيث هو لا يصدر عنه الا واحد على تقدير صحته يستلزم ان لا يصدر عن الواحد
افاعيل مختلفة الا بالجهات المختلفة سواء كانت تلك الجهات الات او غيرها اقول اختلاف الافاعيل قد يكون
هذه عبارة للميبدي ١٢
بحيث يجوز انفكاك بعضها عن بعض في نفس الامر كافاعيل النبات والحيوان من التوليد والتنمية والتغذية
وقد لا يكون كل منها بل بحسب اعتبار العقل فقط ولا شك ان اختلاف حيثيات ذات واحدة لا يكفي في
صدور الاختلاف على الوجه الاول كما يظهر من مباحث الهيولى بل لا بد فيه اما من مبادي جسمانية متخالفة
الذوات او مبدأ واحد له الات جسمانية مختلفة يصدر عنه بانضمام كل آلة اليه فعل خاص وايضا نعترض بان
الحركات المتخالفة الجهات لا يصدر عندهم عن قوة عديمة الشعور لان الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة
واحدة بل لا يكون الا صاعدة او هابطة على ما صرحوا به والجواب ان ذلك انما هو في البسايط العنصرية
واما في الطبايع المختلفة القوى كالنباتية والحيوانية فقد يتصور حركات طبيعية الى جهات وغايات
مختلفة وللمتشرقين في امثال هذا المقام اسرار لا تحتملها اسماع جمهور الانام ويسمى نفسا نباتية وهي
كمال المراد به ما يصير الشيء بوجوده موجودا بالفعل وهو على وجهين كمال اول وهو الذي به يصير
النوع نوعا بالفعل في ذاته كالشكل للسيف والنفس الناطقة للانسان وكمال ثان وهو الذي يتبع
النوع من افعاله وانفعالاته كالقطع للسيف والعلم والقدرة للانسان فبالاول يتم النوع في ذاته
وبالثاني يتم في صفاته والاول يتوقف الذات عليه والثاني يتوقف على الذات لجسم يجب اخذ الجسم ههنا
بالمعنى الجنسي لا المادي وقد مر الفرق بينهما ووجه ذلك ان تذكرت الفرق انه لا شك ان النبات
او الحيوان ليس مجرد طبيعة جسمية فقط بل جسم قد انضاف اليه امر صار به نباتا او حيوانا فلذلك الامر له
اعتبارات واسام بحسبها فانه من حيث هو مبدأ الاثار قوة وبالقياس الى المادة التي تحلها صورة وبالقياس
الى طبيعة الجنس الناقصة التي بها يتكمل ويتحصل كمال والجسم بالاعتبار الاول يكون موضوعا وبالاعتبار
الثاني يكون مادة وبالاعتبار الثالث يكون جنسا وتعريف النفس بالكمال اولى من تعريفها بالصورة لان
الصورة توهم ان يكون حالة في الجسم والنفس الانسانية داخلة في التعريف الجامع للنفوس الارضية كما
ستعلم مع كونها مجردة وكذا من القوة فانها يطلق بالاشتراك على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال وبمعنى

والقوة الادراك

اعتبار احدهما اولى من الاعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما معا لان احدهما داخل تحت مقولة
ان يفعل والاخرى تحت مقولة ان ينفعل والاجناس العالية متباينة بتمام مهيّاتها وذلك مما يجب
فى الحدود بخلاف لفظة الكمال فانه يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه ولان القوّة اسم لها من حيث
انّها هو مبدأ الاثار وهو بعض جهاتها والكمال اسم لها من حيث يتمّ بها الحقيقة النوعية المستتبعة لاثارها
ولا ريب انّ تعريف الشئ بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها فاذا عرفت النفس بالكمال فالجسم الماخوذ
فى التعريف انّما هو من حيث كونه طبيعة ناقصة مبهمة انّما كملت وتحصّلت بانضمام ذلك الكمال فيكون جنسا
بهذا الاعتبار لا مادة طبيعيّ لا صناعى كالسّيف والسّرير ويجوز رفعه على ان يكون صفة لكمال ليكون احترازا عن
الكمال الصناعى وهو الّذى حصولها بصنعة صانع والمال واحد الّا انّ الاولى رفعه ليكون صفة كمال
لا صفة جسم لانّ نسبة الاثر الى الفاعل اظهر من نسبتها الى القابل واعلم انّ اسم النّفس مقول بالاشتراك
الصناعى على النفس الارضيّة وعلى النّفس السماوية وان اشتركا فى معنى واحد هو كمال اوّل لجسم طبيعى
لكن ليس هذا المعنى فقط مما يصح كونه معنى لفظ النّفس لعدم اطلاقها على صور البسايط والمعدنيات مع
وجود ذلك المعنى فيها واما النّفس الارضيّة فالمذكور الى هيهنا وهو قولنا كمال اوّل لجسم طبيعى الى ما
يصلح تعريفا اياها فالكمال جنس يتناول المحدود وغيره لانه كما علمت عبارة عما يتم به النوع سواء كان
فى ذاته او فى توابع ذاته لا يقال النّفس جوهر والكمال من باب المضاف فكيف يصلح جعله جنسا لها لانا
نقول التعريف به ليس لمهية النّفس بل لها من جهة كونها نفسا واسم النّفس لم يوضع لها من حيث ذاتها
بل من حيث تدبيرها للبدن فلذلك يوخذ البدن فى حدها كما يوخذ البناء فى حدّ البنّاء وان لم يوخذ
فى حدّه من حيث هو انسان ولاجل ذلك يكون مباحث النّفس من العلم الطّبيعى لانّ البحث عنها من حيث
فلان الحدود بازاء الوجودات فالانسان بما هو انسان وجود واحد بازائه يعرف به كالحيوان الناطق والبنّاء بما
هى نفس بحث عنها من حيث لها تعلق بالجسم والحركة فاذا كانت من هذه الحيثية واقعة تحت المضاف فينبغى
ايراده فى حدها الاسمى وبقوله اوّل يخرج عن حدّه الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصل النّوع فى نفسه
وبالجسم يخرج كمالات المجرّدات من فصولها المنوّعة لها وبالطّبيعى يخرج صورة الجسم الصناعى وبالآلى
يخرج صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات اوّلية لاجسام طبيعيّة الا انها غير آليّة وليس المراد
بالآلى اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة فانها الالات للنفس بالذات والاعضاء
بتوسطها ويخرج ايضا النفوس الفلكية على راى من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا واما على راى

من ذهب

قال الشارح فى الاسفار ان لفظ الحيوة ان اريد به مبدء الادراك والتحريك المطلقين يتناول الفلك والحيوان جميعا لانّ الادراك اعم من الاحساس والتخيل والتعقل والعنا ان اريد بالادراك ما يخرّ فى تعريف الحيوة الاحساس فقط يمكن ان يتناول الفلك ان ليس من شرط معنى الاحساس انفعال الآلة بل لو تحقق احضار صورة جزئية للقوة الحاسة من غير انفعال لكان الاحساس حاصلا بالحقيقة كما يقع فى الحس المشترك حضور صورة محسوسة فى النوم واليقظة كما للمبرسمين من تخيلها من النفس من غير تاثير الى شىء هناك فنعلم ان حقيقة الاحساس هى حضور الصورة الجزئية لا تاثير الآلة بها ولا انطباع الصورة فيها

وجود واحد آخر بازائه ولا يدخل فى حدّ الانسان ولا شىء من الجوهر وجنسه لانه من مقولة المضاف والانسان من مقولة الجوهر والمقولات متباينة فشىء منها لا يدخل فى حدّ شىء من الاخرى فانظر بما هو نفس البدن ولهذا اعدم التسمية الباحث عن احوال المادة وحركاتها

من ذهب الى ان النفس للفلك الكلي فقط والافلاك الجزئية كالخوارج والتداوير بمنزلة الآلات لها فلا تخرج منها حينئذ الى قيد اخر ليخرج عن التعريف على كلا المذهبين فزاد بعضهم قيد ذي حيوة بالقوة اي يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء بالقوة ونفوس الفلكيات وان فرض انها كالآلات وانها للاجسام الية لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل ما يصدر عنها من افاعيل الحيوة انما يصدر على سبيل اللزوم بخلاف النفوس الارضية فان افاعيلها قد يكون وقد لا يكون فليس الحيوان دائما في التغذية والتوليد ولا في الادراك والتحريك واما الاعتراض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف على الحيوة فيخرج النفس النباتية وان اريد افعال الاحياء وان لم يكن الحيوة شرطا فيها فان كان المراد جميعها خرج ايضا ما سوى النفس الانسانية وان كان المراد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعادن فجوابه بان المراد بعض الافاعيل وتلك الصور خارجة بقيد الآلي فهذا هو تعريف ما يتناول النفوس الارضية وبالجهات المذكورة في قوله من جهة ما يتولد ويتغذى فقط يخرج عن الحد كل كمال لا يلحق الجسم من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية والانسانية قال الامام في الملخص زعم المحققون انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلثة اعني النباتية والحيوانية والفلكية لانه ان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان العقل والطبيعة نفسا وان فسرناها بما يفعل بالقصد خرج عنه النفس النباتية وان فسرناها بما يصدر عنه الافعال بالآلات يخرج عنه النفس الفلكية والنفس لا يكون مقولا على النفوس الثلثة الا بحسب الاشتراك اللفظي هذا كلامه وهو منظور فيه اذ قد صرح الشيخ في الشفا بان كل ما يكون مبدءا لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة الارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لان ما يكون مبدءا لافاعيل موصوفة بما ذكر اما ان يكون مبدءا لافاعيل مختلفة وهو النفس الارضية او يكون مبدءا لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة وهو النفس السماوية وقد علمنا رسماتها وحدها باسرها ولما عرف النفس النباتية اراد ان يشير الى شرح بعض قواها وهي اربع مخدومة واربع خادمة اما الاربع المخدومة فمنها اثنتان يحتاج اليهما لبقاء الشخص وتكميله في ذاته احدهما المشار اليها في قوله فلها قوة غاذية لا بد منها في بقاء الشخص مدة حيوته وهي القوة التي تحيل جسما اخر الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتلصق المشاكل به بدل ما يتحلل عنه بالاسباب المحللة كالحرارتين الغريزية والغريبة والحركتين النفسانية والبدنية فيتم فعلها بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يختل به عند عدم الغذاء

في نفسه او لضعف الجاذبة كما يقع في علة تسمى الهزال والثاني الالزاق وهو ان تلصق ذلك الحاصل
بالعضو ويجعله جزء منه وقد تخل به كما في الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه منبث عن العضو ولذلك
يصير العضو مترهلا الثالث ان يجعله بعد الالصاق شبيها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد تخل
كما في البرص والبهق فهذه افعال ثلثة لابد لها من قوى ثلث فالغاذية اما مجموعها فيكون وحدتها
اعتبارية او قوة اخرى هي تستخدم تلك القوى الثلث والاخرى لها قوة نامية لابد منها في وصول
الشخص الى كماله ولاجل رعاية المشاكلة واسناد الفعل الى المبدأ ورد لفظ نامية بدل منمية خلاف
للقياس وهي التي تزيد في الجسم الذي هي فيه طولا وعرضا وعمقا بان تداخل الغذاء بين الاجزاء في الاقطار
فتضمه اليها فتزيد في الاقطار الثلثة الى ان يبلغ الى غاية ما هي كمال النشو بخلاف السمن فانه قد يكون
بعد كمال النشو ايضا على تناسب طبيعي تقتضيه طبيعة ذلك الشخص الذي له تلك القوة فخرج به
مبدء الورم لانه خارج عن المجرى الطبيعي قيل ان كل واحد من السمن والورم خارج بقوله طولا
وعرضا وعمقا اما الاول فلكونه لا يكون الا في قطري العرض والعمق ولكونه مخصوصا باللحم وما
في حكمه دون العظم ونظايره من الاعضاء الاصلية واما الثاني فلعدم تورم القلب عند الجميع وتورم
العظام عند الاكثرين وفيه نظر اما اولا فلتصريحهم بان السمن قد يزيد في الطول ايضا واما ثانيا فلان
ليست النامية في كل الاعضاء شخصا واحدا بل لها افراد متعددة بحسب تعدد الاعضاء وكذا مبادي
السمن والاورام ليست في كل البدن امرا واحدا بالعدد فيكفي في انتقاض التعريف صدقه على سمن
بعض الاعضاء وتورمه ومنها اثنتان يحتاج اليهما لبقاء النوع وهما المولدة والمصورة اما الاولى
فهي التي اشير اليها بقوله ولها قوة مولدة وهي التي تاخذ من الجسم الذي هي فيه جزء وتجعله مادة و
مبدء قابلية المثل والمجانسة وهذه القوة في كل البدن عند بقراط ومتابعيه والمني عندهم متخالف
الحقيقة متشابه الامتزاج لخروجه من جميع الاعضاء ~~او ينقص من جنبه يشبه البعض~~ وتولده عندهما فيحصل من العظم مثله ومن اللحم
مثله وهكذا وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المني المتولد هناك متشابه الحقيقة
واعلم ان الوحدة في المولدة كما في الغاذية اعتبارية لان المراد بها كما هو مصرح به في كليات القانون
قوتان احديهما ما يجعل فضلة الهضم الرابع متناسبا وكان عملها في الاعضاء او في الانثيين على اختلاف
القولين والاخرى ما يهيئ كل جزء من المني الحاصل في الرحم ~~وهي الدم وما بعده من الاخلاط~~ لعضو مخصوص اما على القول بان اجزاءه

متخالفة

رهل الجسد بالكسر اضطرب واسترخى ~~و~~
انتفخ او ورم من غير داء ٣
~~تحي~~ القوة الغاذية مجموع قوى ثلث وهي
الملصقة والملزقة والمشبهة ١٢

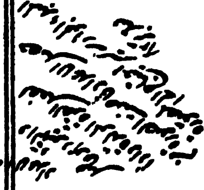
قال في تمام الكلام وهذه القوى قد تختص
ببعض الاعضاء كما في المعدة فان
فيها الى ذيته والماسكة والهاضمة والدافعة
بالنسبة الى غذاء البدن وفيها
هذه القوى بالنسبة الى ما
يغتذي به خاصة
١٢

[illegible]

فيه ان لا نسلم ان المولدة للمني قوة اخرى
غير القوة المغيرة التي للانثيين الهضم
الرابع فانها تغير في ذلك كما تغير
الغذاء اللبن والدم ان في الثدي
قوة اخرى وليس لها الا فضلة
غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة
غذاء الثديين شرح تجريد

متخالفة الامزجة متشابهة الامتزاج فيتميز بها امزجيات بحسب عضو عضو فيخص للعصب مزاجا وللعظم مزاجا وللشريان مزاجا وهكذا واما على القول بكون اجزائه متشابهة الامزجة والامتزاج جميعا فيأتي بكل جزء وبغيره الى ان يجعل بعضها مستعدا للعصبية وبعضها للعظمية وبعضها للشريانية الى غير ذلك وذلك لاختلاف اوضاع الاجزاء بالنسبة الى الرحم وغيره من الاسباب الخفية وهذه القوة مسماة كاحد ٨٢

القوى الثلث للغاذية بالغيرة للوجود معنى المتغير فيهما لكن خصت هذه بالاولى وتلك بالثانية باعتبار بدن واحد واما القوة الثانية منهما فهي المصورة وانما توجد في المني عند كونه في الرحم خاصة تفيد تلك الاجزاء المتخالفة الحقيقة والاستعداد الصور والقوى وما يتبعهما من الاشكال والمقادير لتصير مثلا بالفعل بعد ما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان اعني المولدة والمصورة تخدمهما الغاذية والنامية كما لا يخفى وكان المصنف انكر وجود المصورة تبعا للمحقق الطوسي حيث احال صدور هذه الافاعيل العجيبة المحكمة عنها مع عدم شعورها والشيخ الغزالي حيث اسند فعلها بل فعل جميع القوى الى ملك موكل بصدور هذه الآثار نفعلها بالاختيار ولهذا لم يذكرها واما القوى الاربع التي تخدم الاربع السابقة فهي المشار اليها بقوله والغاذية تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه وتدفع ثفله فلها اربع خوادم قوة جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة للثفل اما الاحتياج الى الجاذبة فظاهر لامتناع وصول الغذاء بنفسه الى جميع الاعضاء لكون بعضها عالية وبعضها سافلة والجسم لا يتحرك بالطبع الا الى جهة واحدة والدليل على وجودها ان الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلث اعني البلغم والصفراء والسوداء ثم يتمايز وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة فلولا ان في كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللائقة به لامتنع ذلك ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس كجذب الغذاء عند الحاجة من غير ارادة بل مع ارادة عدمه وخروج الحلو في آخر القيء مع كونه متناولا اولا وكجذب الرحم بعد الطهر وخلوه عن الفضول باطن الاحليل الى داخله وجذب المحجمة الدم الى داخلها كما يستشعر به الانسان وقد سمى بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى المني واما الماسكة فلان الغذاء لكونه بعيد المشابهة اولا لابد فيه من الاستحالة حتى يحصل التشبه والاستحالة حركة في زمان وكل حركة في زمان فلابد من زمان في مثله يحصل الاستحالة والتشبه ووجودها مشاهد في بعض الاعضاء كاحتواء المعدة على الغذاء احتواء قويا يمتنع معه سيلان شيء من ذلك الغذاء وانضمام الرحم للولد انضماما شديدا لا يسع معه رأس خال



المحجمة بالكسر والجيم الآلة التي يحجم فيها وهو الحجامة عند المعض يجمع

وفى ايرادات ترد على تعدد القوى

طرفي الليل فيها على ما ظهر لارباب التشريح واما الى الهاضمة فلان احالة المغيرة الثانية انما يكون لما قرب
استعداده لحصول الصورة العضوية فلا بد لها من فعل قوة يجعله قريب الاستعداد وهي الهاضمة
واما الى الدافعة فلتدفع ما لا يقبل المشابهة والالادى الى السدد وثقل البدن بل الفساد والافساد
ووجودها ظاهر في حال القيء والتبرز وادرار البول واعترض على تعدد هذه القوى بوجوه الاول
بمثل ما اشرنا اليه في اول الفصل والثاني بعدم تسليم ان الغاذية ثلث قوى برجوع تحصيل جوهر
البدل الذي هو الدم الى هاضمة الكبد والالصاق الى جاذبة العضو فلا يبقى الا قوة واحدة يكون
فعلها التشبيه لا غير والثالث بعدم الفرق بين الغاذية والهاضمة ويؤيده ان جالينوس لم يذكر
في كتبه سوى هذه الاربع المسماة بالخوادم (اى الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة) وان الشيخ قال الغاذية اربع وعد هذه الاربع منها وكذا اكثر
(ولم يذكر الغاذية في كتبه) الاطباء كابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهما من الاطباء المتاخرين لم يفرقوا بينهما قال الامام
(اى بين الغاذية والهاضمة) الرازي في شرح القانون عند قول الشيخ واما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة
الى قوام مهيأ لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل هذا الكلام نص في ان القوة
الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده انه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التي منها الهاضمة فلنتكلم
في الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكته فللدم صورة نوعية واذا صار
شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى عضوية فهناك كون للصورة
العضوية وفساد للصورة الدموية وانما يحصلان اذا كان هناك من الطبخ ما لاجله ينتقص استعداد
المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية ولا يزال كذلك الى ان تزول
عنها الاولى وتحدث فيها الاخرى فههنا حالتان احديهما سابقة والاخرى لاحقة فالحالة الاولى
فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية واعترضوا عليه بوجهين الاول ان الهاضمة محركة
للغذاء حركة كيفية الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شيء آخر فهو الموصل
الى ذلك الآخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة وهي الغاذية لا غير الثاني ان المراد بالقوة ههنا
ما يعد المادة لفيضان الصورة العضوية وهي مغنية عن قوة اخرى في الاعضاء لانه اذا تم الاعداد
وكمل الاستعداد فاضت الصورة من المبدأ الجواد فاذن لا فرق بين الغاذية والهاضمة قول يمكن الجواب
عن الاول بان شان المحرك بالنسبة الى الحركة الفعل وبالقياس الى الغاية التي ما لاجلها الحركة الاعداد

والقوة الهاضمة مبدء فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة و
مراتب الهضم اربع اولها في المعدة فان الغذاء فيها يصير كيلوس اى جوهرا
شبيها بماء الكشك الثخين اما بمخالطة
المشروب وذلك في اكثر الحيوانات
او بلا خلطة المشروب كما في جوارح الصيد
وابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ
وثانيها في الكبد فان الكيلوس اذا
تم انهضامه في المعدة انجذب لطائفه
بالعروق المسماة بالماساريقا الى
الكبد وتداخلت في العروق المصفوفة
المنضايقة المنتشرة في جميع اجزاء
الكبد بحيث تلاقي الكبد بجملته الكيلوس
فينهضم هناك انهضاما ثانيا ويخلع
صورته النوعية الغذائية ويستحيل
الى الاخلاط ويسمى كيموسا وابتداء
هذا الهضم في ماساريقا وتمامه في
العروق وابتدائه من حين صعود
الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة
الكبد ورابعها في الاعضاء وابتدائه
من حين ما يترشح الدم من فوهات
العروق والاخلاط
١٢/

كماهو

كما هو مقرر عند الحكماء والمعد من حيث انه معد لا يكون فاعلا لا يقال ما حرك شيئا الى شئ كان
المتوجه اليه غاية للمحرك والمعنى بكونه غاية ان المقصود الاصلى هو فعل ذلك الشئ وقد اعترف الشيخ
على ذلك حيث احتج على ان بين كل حركتين سكونا فقال يجب ان يكون الواصل الى حد ما واصلا اليه بعلة
موجودة موصلة ومحال ان يكون هذه العلة غير التى ازالت عن المستقر الاول هذا كلامه وهو يقتضى
ان يكون المزيل عن الصورة الدموية والموصل الى الصورة العضوية قوة واحدة لانا نقول ما يحرك
اليه المحرك قد يكون من حدود ما فيه الحركة وحينئذ يكون كل حد فعلا باعتبار وغاية باعتبار وقد
يكون صورة مخالفة بالذات لحدود ما فيه الحركة كصورة العضو فيما نحن فيه فيكون غاية لفعل المحرك
وهو معد لها ولها فاعل اخر يفعل تلك الغاية والذى ذكره الشيخ لا ينافى ما ذكرناه فكل حركة و
فعل لا ينفك عن فاعله القريب وهو معد بالنسبة الى حصول غاية اخرة ليست من نوع فعله ولها فاعل
اخر اعلى من المحرك القريب فالهاضمة فاعل تفعل الاحالة والهضم وتجعل المادة غذاء بالقوة واما الغاذية فهى
التى تجعل المادة غذاء بالفعل وتحصل الصورة العضوية باعداد واهب الصورة واعلم ان فى هذا المقام
شيئا لا مشهورا وهو ان الحكماء جعلوا المولدة والمصورة وغيرها قوى للنفس الناطقة والات لها والنفس
حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث
الالة قبل ذى الالة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل واجيب عنه تارة بعدم تسليم ان النفس
حادثة بل قديمة كما هو راى بعض الفلاسفة وتارة بدعوى حدوثها قبل حدوث البدن كما هو راى
بعض المليين وتارة بعدم جعل المصورة من قوى النفس الحيوانية او الانسانية للمولود بل يجعلها
من قوى نفسه النباتية المغايرة بالذات لنفسه الحيوانية او الانسانية كما هو راى البعض وتارة بتصييرها
من قوى النفس الحيوانية او الناطقة للام وشئ من هذه الوجوه لا يسمن ولا يغنى وهكذا اضطرب كلامهم
فى ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ لها ام لا وفى انه نفس المولود ام لا فذهب الامام الرازى الى ان
الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس
ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لساير الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل فى بعض رسائله انه
لما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر فى بدن الانسان هو الحافظ لها قال الشيخ كيف
ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا هو القوة

هذا يدفع الاشكال لان النفس النباتية
ايضا متاخرة عن قوة المصورة
فالتحقيق ان المصورة ليست
قوة واله للنفس بل المصورة
اولا تكون امرا مستقلا بالتاثير
ولا يكون اله لشئ فاذا استكملت
وصارت نفسا نباتية تنقلب الى
النفس النباتية ثم ينبعث من
النفس النباتية قوة مصورة
اخرى غير الاول لان الاول كانت
متقدمة على النفس مستقلة بالتاثير
وهذه متاخرة عنها ويكون من
فروع النفس غير مستقلة
ميرزا [illegible]
دام ظله

المصورة لذلك البدن ثم تفسد الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة
بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وذكر الشيخ في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة
اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على
النظام الذي ينبغي والاشبه بمقتضى قواعد الحكماء بحيث يزول به التشويش والاضطراب عن مقام الاتمام
ماذكره الحكيم الطوسي في شرح الاشارات فمن اراد الاطلاع عليه فليراجعه والنامية تقف من الفعل
اولا حين البلوغ الى كمال النشو وتبقى الغاذية تفعل فعلها وهذا يدل على تغاير هاتين القوتين واما
ما اورده الامام في هذا المقام من ان فعل النامية ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه به والصاقه كالغاذية
الا ان الغاذية تفعل هذه الافعال بحيث يكون الوارد مساويا للمتحلل والنامية تفعل انه بدل من المتحلل
علي تحصيل الاصل قوية ولاشك ان القادر على الشئ قادر على مثله فالجزء الزائد مشابه للاصل فاذا قويت الغاذية على تحصيل
الزائد فيكون هي النامية الا انها في الابتداء يكون قوية على ايراد البدل الاصل والزائد لشدة القوة
على الفعل وكثرة المادة اعني الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود الامر الى النقصان
لضعف القوة وقلة المادة وعظم العضو ويرد عليه ان التغذية والتنمية فعلان مختلفان فلا يستندان
الى مبدء واحد قال الشيخ في الشفا ان شان الغاذية ان تؤتي كل عضو من الغذاء بقدر عظمه
وصغره وتلصق به من الغذاء بمقداره الذي له على الاستواء واما النامية فتسلب جانبا من البدن من الغذاء
ما يحتاج اليه لزيادة في جهة اخرى فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى
الى ان تعجز لما سبق من تناهي القوى الجسمانية فتعجز عن ايراد البدل دائما وعن مصادمة الاسباب المحللة
الموجبة لبطلان الرطوبة الغريزية المؤدية لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي مركبها المقتضية لتعطيل القوى لتعطيل
لبطلان آلتها فيعرض الموت الذي هو عبارة عن تعطل القوى عن الافعال لانطفاء الحرارة الغريزية التي
هي آلتها فان كان ذلك لانطفاء الرطوبة الغريزية فهو الموت الطبيعي والا فهو الغير الطبيعي على ان هناك
لانطفاء الحرارة الغريزية امرا اخر بطريق الغمر لغلبتها في الكم وبطريق القهر لمضادتها في الكيف اذ لو فرضنا
فليس التحلل دائما فعل الغاذية دائما على حد واحد بل يزداد يوما فيوما لدوام المؤثر اعني الاسباب المحللة في متاثر واحد
هو الرطوبة الغريزية فالبدل لا يفي وهو فبالضرورة يتادى الامر الى افناء التحلل للرطوبة بل او فرضنا
البدل دائما على مقدار المتحلل فلا خفاء في انه لا يفي وهو لقصوره بحسب الكيفية لان الرطوبة الغريزية

بحرت

تحرزت وتصحبت في اوعية الغذاء ثم في دعية المني ثم في الرحم والبدل لم يتحرز الا في الاول فيكون ايراده بدلا منها

كايراد الماء بدلا من الدهن في السراج فانظر حكمة الباري واقض العجب حيث ان المولود يولد اولا و

الرطوبة غالبة عليه ولذلك لا يقدر على الانتصاب والانبعاث في الحركات ثم لا يزال الحرارة الغريزية عاملة

في تجفيف رطوباته رويدا رويدا حتى تتهيأ للقعود ثم للانتصاب ثم للمشي ثم لا يزال يفعل الى ان يفني رطوبتهم

بالكلية او يضعف ضعفا يقوم مقام الفني فينطفي الحرارة وبانتفائه يحصل الموت فسبب الموت هو

بعينه سبب الحيوة وذلك لانه لو لم يكن الحرارة غالبة على الرطوبة لم يحصل الحيوة ثم لزم من غلبة الحرارة

على الرطوبة فناء الرطوبة المستلزم لفناء الحرارة فتسلط الحرارة على البرودة بقضاء الله تعالى وقدره

سبب للحيوة اولا وللموت ثانيا **فصل** في الحيوان وهو جسم مركب يختص من بين المركبات بالنفس

الحيوانية لكون مزاجه اقرب الى الاعتدال الحقيقي من الاولين فبعد ان يستوفي درجة الجماد والنبات

يقبل صورة اشرف من صورتيهما وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات الجسمانية ويتحرك

بالارادة قال الشارح الميبذي ههنا بحث لان مراده الا من جهة هذين الامرين فقط على ما مر في

النبات فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية لانها اليتو من جهة الافعال النباتية ايضا وان اراد

الا من جهتهما مطلقا فينتقض التعريف بالنفس الناطقة اقول قد اشرنا الى ان درجة الحيوان مستوفية

لدرجتي الجماد والنبات فالنفس الحيوانية مشتركة مع النفس النباتية في صدور الافاعيل النباتية

كما انهما مشتركتان مع الصور المعدنية في صدور افاعيلها فالادراك والتحريك مستلزمان للتغذية

والتنمية والتوليد دون العكس كما ان هذه مستلزمة لحفظ التركيب دون العكس ~~كما ان هذه مستلزمة~~

~~لحفظ التركيب دون العكس~~ وكل مدرك للجزئيات متحرك بالارادات فاعل للافاعيل النباتية فعلى هذا

يندفع الايراد على التقدير الاول على انه لو اريد الشق الثاني لم يلزم محذور فان النفس الانسانية

لا شك انها جوهر يفعل الافعال الحيوانية من الادراك الجزئي والتحريك الارادي وان اختصت بها

اشياء اخر كالافكار الكلية والتدابير البشرية فلا محذور في صدق النفس الحيوانية عليها من تلك

الحيثية وفي كون النفس الحيوانية مطلقا اعم من النفس الانسانية كما ان الحيوان مطلقا اعم من الانسان

ولما قوله فالمناسب ان يقال من جهة ما يفعل الافعال النباتية ويدرك الجزئيات الجسمانية فقط ويتحرك

فغير صحيح لعدم صدقه على شيء من النفوس الحيوانية فان النفس الفرس ليس مجرد ما ذكره

قوله القاطع لضرورة الموت هو ان الموجودات الممكنة بحسب الاحتمال العقلي اما مبدعة او كائنة والمبدع لا محالة باق لبقاء السبب الفاعل له وانما الكائن فلكل كائن سبب ذاتي ما هو سبب التام اريد به الحركة والزمان ولكل حركة لا بد من انقضائه وعند انقضاء السبب او جزئه لا بد وان ينعدم المعلول المسبب فلا محالة جميع ما هو كائن فاسد ولا شك ان ابدان الحيوانات من الامور الكائنة المتجددة فلا محالة انها فاسدة يعرض لها الموت اسفار

قوله فصل في الحيوان آه اعلم انه انما اخر مبحث الحيوان عن مبحث الجماد والنبات اشعارا بان الوصول الى درجة الحيوانية اعني الاحساس والتحرك انما يكون بعد طي درجتي الجماد والنبات اعني الحفظ والتغذية والتوليد والتنمية ١٢

قوله وهو جسم انما زاد الشارح جسم مركب للاشعار بان الجسمية والتركيب ماخوذان في حقيقة الحيوانية ١٢

والا لم يبق

١٩٧ سواء كان من

لا بشرط شيء

والا لم يبق فرق بين الطبيعة والفرد فلا بد للفرد من زيادة على الطبيعة المأخوذة بشرط لا شيء
بفصل او عرض كيف ونفوس الحيوانات انواع متباينة بل التخالف النوعي بينها باعتبار نفوسها التي
هي بمنزلة ذواتها لا باعتبار جسميتها التي لا فرق بينها وبين سائر الاجسام فلها من الآلات القسم الاولى
قوتان احديهما قوة مدركة والاخرى محركة اما المدركة فهي اما في الظاهر او في الباطن اما التي في الظاهر
فهي خمس بحكم الاستقراء وعدم الناس من جوز وجود حاسة سادسة لغير الانسان مع عدم اطلاعنا عليه
كما انه لو لم يكن فينا احد الخمسة لم يكن متصوره كالاكمه الذي لا يتصور كيفية الابصار والحكماء انكروا ذلك
محتجين بان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما في تلك المرتبة
فلو كان في الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان فلما لم يحصل علمنا ان الحواس منحصرة في الخمس فمنها
السمع وهي قوة مرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ تدرك صورة ما يتأدى اليه من تموج الهواء
المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت فيتأدى تموجه الى الهواء
المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويموجه بشكل نفسه ويماس امواجه تلك الحركة تلك العصبة فيسمع
هذه عبارة الشيخ في الشفاء والنجاة وقد تسامح حيث اقتصر في سبب الصوت على القرع مع تصريحه
بانه قد يحصل بالقلع والحرف كانه نوع من الصوت لانه هيئة عارضة للصوت والا لكان المسموع
عند سماع الحرف شيئين الصوت والحرف مع انا نعلم بديهة انا حين سماعنا الحرف نسمع شيئا واحدا
فما عرف به الشيخ الحرف من كونه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل
تميزا في المسموع لا يخلو عن مسامحة وقوله تميزا في المسموع للاحتراز عن هيئة يحصل بها التميز بين
الصوتين تميزا لا في المسموع كالطيب في ملايمة الطبع وغيرها من الامور التي يحصل بها التميز بين
الاصوات لا بالسمع بل بالوجدان واعلم انه اذا كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء
كما عليه الجمهور لم يكن لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله الينا لامتناع النفوذ في جرم الفلك الصوتي
لكن نسب الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون للفلكيات اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها
العقل وتتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورث انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر
نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية
ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقي ومنها البصر وهي قوة مودعة في ملتقى المجوفين

الزوج

الزوج الاول من الازواج السبعة الدماغية من العصب وهما العصبتان المجوفتان النابتتان من غور
البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزايدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي المتيامن ماينبت منهما
يسارا والمتياسر ماينبت منهما يمينا حتى يلتقيا على تقاطع صليبي ثم ينعطف النابت يمينا الى الحدقة اليمنى
والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى ويسمى الملتقى مجمع النور والفلاسفة اختلفوا في كيفية الابصار
فالطبيعيون منهم ذهبوا الى انه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي هي عند البرد
والجليد في الصقالة والمرآتية فاذا قابلها متلون مستنير انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان
في المرآة لا بان ينفصل من المتلون شيء ويميل الى العين بل بان يحدث مثل صورته في عين الناظر
ويكون استعدادها لحصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف وحين اعترض عليهم بانه لو
حينئذ يكون شبح الشيء لا نفسه ونحن قاطعون بالثاني وبان شبح الشيء مساو له في المقدار والا لم يكن
صورة له ومثالا اجابوا عن الاول بانه اذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع
شبحه لا نفس الشبح وفيه مافيه وعن الثاني بان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما نشاهد من صورة
الوجه في المرآة الصغيرة اذ المراد منه ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار ولا يخفى ما فيه
من وجوه المناقشات والرياضيون ذهبوا الى انه بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه
عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط مصمت او مؤلف من خطوط مجتمعة
مجتمعة في الجانب الذي يلي الراس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة وقال بعض منهم بان الخارج
من العين خط واحد مستقيم لكن يتحرك طرفه الذي يلي العين ويضطرب طرفه الاخر على المرئي فيتخيل
منه هيئة مخروط والاشراقيون قالوا لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر
الذي فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم حضوري اشراقي
على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية لكن المشهور من راء الفلاسفة الانطباع والشعاع
تمسك الاولون بوجوه **احدها** وهو العمدة ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا
قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما نشاهد من النور في
الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينه ولان الانسان اذا نظر نحو انفه قد يرى عليه دائرة من الضياء واذا
انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت و

ان غمضنا احدى العينين اتسع ثقب العين الاخرى فنعلم انه يملاه جوهر نوري ولولا انصباب
اجسام نورانية من الدماغ الى العين لكان تجويف العصبتين عديم الفائدة **وثانيها** ان الاحساس
بسائر الحواس ليس لاجل خروج شئ الى المحسوس بل لاجل ان ياتيها صورة المحسوس فكذا حكم الابصار
وثالثها ان كون رؤية الاشياء الكبيرة من البعيد صغيرة لضيق زاوية الرؤية لا ينافي الانطباع
بكون موضع الرؤية هو الزاوية كما هو راي اصحاب الانطباع لا القاعدة على ما هو راي القائلين بخروج
الشعاع فانها لا يتفاوت **ورابعها** ان من حدق النظر الى الشمس ثم انصرف عنها يبقى في عينه صورتها
زمانا وذلك يوجب ما قلناه **وخامسها** ان المرورين يرون صورا مخصوصة لا وجود لها في الخارج
فاذا حصولها في البصر واجيب عن الاول بانه بعد تمامه لا يفيد الا انطباع الشبح واما كون الانصباب فلا وعن
الثاني بانه تمثيل بلا جامع وعن الثالث بان كون العلة ما ذكرتم غير مسلم كيف واصحاب الشعاع يذكرون
لرؤيتها وجها اخر وعن الرابع بان الصورة غير باقية في الباصرة بل في الخيال واين احدهما من الاخر وعن الخامس
بانه انما يدل على اثبات الانطباع في هذا النحو من الرؤية التي هي من قبيل الرؤيا ومشاهدة الامور الغائبة
عن الابصار بوقوع اشباحها في الخيال ولا يدل على ان الابصار للموجودات في الخارج بالانطباع وقياس
احدهما على الاخر غير ملتفت اليه في العلوم وتمسك القائلون بالشعاع ايضا بوجوه **احدها** انه لو قل
شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه
كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع
لما تفاوت الحال **وثانيها** ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان شعاع بصره لقلته يتحلل نهارا
لشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار والاعمش بالعكس لان شعاع بصره لغلظه
لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء **وثالثها** ان الانسان اذا نظر الى ورقة و
رآها كلها لم يظهر له الا السطر الذي يحدق نحوه البصر وما ذاك الا بسبب ان مسقط سهم مخروط
الشعاع اصح ادراكا **ورابعها** ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا انفصل عن عينيه واشرق
على انفه واذا غمض عينيه على السراج يرى كان خطوطا شعاعية اتصلت بين عينيه والسراج والجواب
عن الكل انها لا يدل على المطلوب اعني كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا ونحن لا
ننكر ان في الالات الابصار اجساما شعاعية مضيئة تسمى بالروح الباصرة وان انكرها محمد بن

ذكريا زاعما ان النور لا يوجد الا في النار والكواكب ولما الاجسام الكثيفة وما في بواطنها فالاولى
بها الظلمة وكيف يعقل داخل الدماغ مع سترها بالحجب الكثيفة جسم نوراني اما الشيخ الرئيس فقد
اعترف بذلك لان جالينوس لما احتج ببعض الشبه التي حكيناها على خروج الشعاع من العين فاجاب
عنه بان حاصله بان ذلك يدل على وجود الشعاع في العين ولا نزاع فيه لكن لم قلتم ان ذلك الشعاع
يخرج فحينئذ نقول آلة الابصار جسم نوراني في الجليدية يرتسم منه بين العين والمرئي مخروط وهمي
يتعلق ادراك النفس بذلك المرئي من جهة زاوية التي عند الجليدية ويشتد حركته عند رؤية البعيد
فيتحلل لطيفها ويفتقر الى التلطيف اذا غلظ وتكثف اذا لطف ورق فوق ما ينبغي ويحدث منها في
المقابل القابل اشعة واضواء يكون قوتها في مسقط السهم مما يحاذي مركز العين الذي هو في راس الزاوية
للمخروط الوهمي ولشدة استنارته يكون ما يرى منه اظهر وادراكه اقوى واكمل ويشبه ان يكون هذا
مراد القائلين بخروج الشعاع تجوزا منهم على ما صرح به الشيخ والا فهو باطل قطعا اما اذا اريد حقيقة
الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض فظ وان اريد جسم نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم
ثم اذا انفتح خرج مثله وهكذا وان يتحرك الجسم الشعاعي من دون قاسر ولا ارادة في جميع الجهات ولزم
وان ينفذ في الافلاك ويخرقها ليرى الكواكب وان لا يتشوش بهبوب الرياح ولا يتصل لغير المقابل كما
في الاصوات حيث يميلها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان لا يرى القمر مثل الثوابت بل يوما ان بناسب تفاوت
المسافة بينهما وليس كذلك بل يرى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة وبمثل هذه الادلة والامارات
يمكن ابطال القول بان الابصار بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئي فان قلت اليس علم المناظر
والمرايا فن حكمي اعتنى به كثير من المحققين مع ان بناء مباحثه على القول بخروج الشعاع بمعنى وقوعه
من العين الى المرئي كما يقع من الشمس وساير النيرات الكوكبية والنارية على ما يقابلها على هيئة مخروط
راسه عند النير والبصر وقاعدته عند المستنير والمرئي منها ان الشئ مثلا اذا بعد يرى اصغر مما اذا
قرب لان المخروط يستدق فيضيق زواياه التي عند الباصرة وكلما ازداد الشئ بعدا ازدادت الزوايا
صغرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث كانها يبطل الزاوية فلا يمكن الابصار ومنها ان الشئ يرى في الماء
اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامته واما في الماء فينعطف عن استقامته
عند السطح الى جانب السهم فيكون المرئي في الماء قاعدة لزاوية عظمى وفي الهواء لزاوية صغرى

ومنها

قوله ولانه يلزم ان لا يرى القمر اه اي لا يرى القمر والثوابت معا ١٩٠ لبعد المسافة بينهما بل كان الابصار يختلف بالنسبة المسافة لوصول الجسم الشعاعي الى القريب في زمان اسرع من وصوله الى البعيد تدبر محمد باقر الحسيني ره

لان الخطوط اذا انعطفت ومالت الى السهم يكون زاوية راس المخروط اعظم منها اذا انفذت الخطوط على الاستقامة لانه يجب ان يتباعد الخطوط بحيث اذا انعطفت ومالت الى السهم وصلت الى طرفي المرئي فيكون المرئي بها اعظم من المرئي بالاخرى فلنكن لتصوير ذلك ه الحدقة داب المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرفي المرئي هو خطا ه ا ه ب المستقيمان واذا كان مختلفا بحيث يكون ما يلي المبصر اغلظ فالواصل اليهما هو خطا ه ز ه ح المنعطفان عن الاستقامة الى السهم المخروط وهو خط ه د وزاوية المتوهمة من الخطين المنعطفين عن الاستقامة وخط الانعطاف لزاوية ح ز ه تسمى زاوية الانعطاف وهي اصغر من زاوية الوقوع بكثير

بيانه يجيز هذا الموضع في مواقف

ف ح بر هان رؤية الشجر على شط النهر معكوسا

الحكم والاحكام مشتمل على ما تبين في محله وإذا كان السطح سطح الماء وإن شجر الشجر المنتصب على النهر فيرى الشجر معكوسا متصلا بأصله مما يرى في الماء هذا خلاصة الكلام وإن شئت مزيد تحقيق فعليك بمناظر ابن الهيثم 191

ومنها ان الشئ الواحد يرى في الماء في موضعين لاجل ان الشعاع ينفذ فيه مستقيما ومنعطفا اذا
بعد المرئي من سطح الماء ومنها انا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في السماء قمرا بالشعاع
النافذ فيه وقمرا في الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء ومن هذا القبيل رؤية الشئ في المراة
بالانعكاس وذلك ان الشعاع الممتد من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم آخر وضعه
من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه وفي شرح المقاصد يشترط ان يكون جهته مخالفة لجهة
الرائي وذلك سهو والا لما امكن للانسان رؤية وجهه في المراة ومنها ابطال الرؤية اذا صارت
الجليدية مركز المراة كرية المقعر لتطابق مخروطي الشعاع وفقدان الوتر لزاوية الشعاع ثم اذا بعدت
المراة يسيرا يرى الانسان وجهه منعكسا في غاية الصغر واذا قربت حتى تجاوز يسيرا عن الحد الذي
فرضناه اولا يرى الوجه في غاية العظم كما يدل عليه التجربة وبيان الوجه في الجميع يطلب من رسائل مفردة
لنا في هذا الباب ومنها رؤية الشجر على شط النهر معكوسا وذلك لان الشعاع اذا وقع على السطح
الماء ينعكس منه الى راس الشجر من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد من الرائي الى
ان يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه والنفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الاشياء على استقامة
الشعاع فبحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء فيرى راس الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه و
باقي اجزائه على الترتيب الى قاعدة الشجر فيراه منعكسا الى غير ذلك من الامور المذكورة في علم المناظر
المبتنية على وجود الشعاع وهيئاته الاستقامية والانعكاسية والانعطافية قلت هذه امور وهمية
يبتني عليها كثير من الاحكام كابتناء قواعد علم الهيئة على الدوائر والقسي والاقطاب المفروضة
في الفلك فكما انه بمجرد كون هذه الاشياء امورا وهمية لا يلزم ابطال الهيئة فكذلك لا يلزم ابطال
علم المناظر من كون المخروط الواصل بين الباصرة وبين المرئي امرا فرضيا وكذا انعكاسه من المراة
وانعطافه في الماء فان تصور المخروط الواصل بين الرائي والمرئي وحالاته من الاستقامة والانعكاس
والانعطاف مشترك الاعتبار بين المذاهب الثلثة التي هي الانطباع والشعاع والاضافة الاشراقية
ولاجل ذلك ذهب المعلم الثاني في مقالته في الجمع بين الرأيين اي رأي افلاطن وارسطو الى ان غرض
كل منهما التنبيه على هذه الحالة الادراكية وضبطها بضرب من التشبيه لا حقيقة خروج الشعاع ولا
حقيقة الانطباع وانما اضطر الى اطلاق اللفظين لضيق العبارة وهذا الكلام منه دال على ان المختار

عند الابصار وانما هو بمجرد الاضافة الاشراقية بين النفس والمبصر بشرط المقابلة وارتفاع الموانع ومنها الشم وهي قوة منبثة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك الروائح بتوسط الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة وقيل بتبخر اجزاء لطيفة من ذي الرائحة مختلطة بالهواء وتصل الى الخيشوم وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تبخر وانفصال اجزاء ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة ويحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته يدرك في الهواء الاول زمنة متطاولة ويؤيد ذلك ما قد حكى ارسطو ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيفة من حرب وقع بين اليونانيين ودلهم على انتقالها من تلك المسافة عدم كون الرخمة في تلك الارض الى نحو هذا الحد من المسافة وقد يقال العل المتحلل منه اجزاء صغار جدا تختلط بجميع تلك الاجزاء الهوائية والاستبعاد غير كاف في المباحث العلمية على ان الشيخ اعترض عليه في الشفاء بقوله يجوز ان يكون ادراكها للجيف بالباصرة حين هي محلقة في الجو العالي انتهى وبيان ما ذكره ان الابعاد يرى من المواضع البعيدة اقصر فان كل مرئي واقع في سطح يرتفع عنه البصر فانه يرى اقرب الى مسامت البصر اذا ارتفع فليكن السطح اب والمرئي ب والبصر ه وهو مرتفع عنه بقدر اه فنقول ان اب يرى اقرب من ا موقع العمود الخارج من البصر الى السطح اذا صار اه بقدر اد لان زاوية اب د اعظم من زاوية اب ه وزاوية ا بحالها فيكون زاوية ا ه ب اعظم من زاوية ا د ب وايضا زاوية ا ه ب خارجة عن مثلث د ه ب ولوجود لغو واعلم ان القوم حكموا بان ادراك الشامة لا يتوقف على مماسة ذي الرائحة فيجب ان يحمل مرادهم من ذي الرائحة على الجسم المحدث للرائحة كالمسك والتفاحة لا ما قام به الرائحة مطلقا والا لكان الحكم بعدم توقف الشم على مماسة ذي الرائحة محل نظر ومن الفلاسفة من زعم ان الافلاك والكواكب لها شم ومنها روائح ورد عليهم الشارحون بانه لا هواء هنالك يتكيف ولا بخار يتحلل واجيب بان اشتراط ذلك انما هو في العنصريات ومن كلمات بعض المتاخرين ان النفوس عند اتصالها بالفلكيات في نوم او يقظة تشم منها روائح اطيب من المسك والعنبر لا نسبة لها عندنا الى ما هناك ولهذا ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رائحة معروفة تستنشقونها ويتلذذون بها وبروائح الاطعمة المصنوعة فيفيضون

مدركات خمس حرارت شور هم — برودت وخشونة بعد عفوصة قبض هم
مدركات ده سوم وصف حلو باشد هم نفه — طعمها زين جمله آمد منتشم

على من ترتب ذلك ما هو مستعد له اقول لهذه الاقوال وجوه صحيحة وتاويلات لا يقتضي بيان مجالا اوسع على ان الاسرار مما يجب صونها عن الاغيار ومنها الذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو تال اللمس في المنفعة حيث يفعل ما به يتقوم البدن وهو تشهية الغذاء واختياره ويوافقه في الاحتياج الى الملاقات ويفارقه في ان نفس الملاقات لا تؤدي الطعم كما ان نفس ملاقات الحار تؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة في الالة المسماة بالملعبة بشرط خلوها من الطعم والا لم يؤدي الطعم كما في بعض الامراض واختلفوا في ان توسطها بان يخالطها اجزاء ذي الطعم وينتشر فيها ثم ينفذ فيغوص في جرم اللسان فيحس الذوق او بان يستحيل نفس الرطوبة الى كيفية المطعوم من غير مخالطة فعلى الاول يكون الرطوبة واسطة لوصول جوهر المحسوس الى الحاس وفي الثاني يكون هي المحسوس بعينها بلا واسطة وما يدرك بهذه القوة هو الطعوم التسعة وما تركب منها ومنها اللمس وهي قوة منبثة بواسطة الاعصاب في جلد البدن
حرارة مرارة حموضة عفوصة ملوحة قبض دسومة حلاوة تفه
واكثر اللحم وغيرهما كالغشاء بسبب انبثاث حاملها وهو الروح النفساني واللامسة للحيوان في باب الضرورة كالغاذية للنبات قال الشيخ الرئيس اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات غاذية يجوز ان يفقد ساير القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما منع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التي تدل على امور يتعلق بعضها منفعة خارجة عن القوام ومضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به يستبقي الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضار وليس شيء منها تعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد انتهى وهذه القوة تدرك ما يؤثر فيه بالمضادة وذلك التاثير موقوف على المماسة فلو كان الملموس مثل اللامس في الكيفية لم يتاثر منه فلا يدرك والا اجتمع فيه مثلان وهو ممتنع ومدركاتها الكيفيات الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها ايضا من الخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللين وقيل ان لها مدركات اخر كالهشاشة واللزوجة وتفرق الاتصال وقيل ان الاحساس بهذه على وجه التبعية وكذا بالصلابة واللين وذهب الجمهور

مسو في بعض الاعضاء لا يكون هذه القوة كالكبد والطحال والكلية وكالعظام وكالرئة ميرزا ابو الحسن

الهشاشة ... لغلبة اليابس وقلة الرطب ... المزاج واللزوجة مقابلة لها ميرزا ...

العلامة الحس منقسم الى اربع قوى احديها الحاكمة بين الحرارة والبرودة والثانية الحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والثالثة الحاكمة بين الصلب واللين والرابعة الحاكمة بين الخشن والاملس

على ان اللامسة نوع واحد وقيل لا بل هي قوى مختلفة منحصرة في اربع او ازيد قال الشيخ في القانون
يشبه ان يكون اللامسة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا للقوى اربع او فوقها منبثا معا في الجلد كله
واحدتها حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد والثانية في التضاد الذي بين الرطب واليابس
والثالثة في الذي بين الصلب واللين والرابعة في الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في الة
واحدة يوهم بوحدتها في الذات وههنا بحث وهو ان المدرك بالحس هو المتضادان كالبرودة
والحرارة دون التضاد فانه معنى عقلي لا يدرك بالحس فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة على تعدد
انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض
ولم يجعلوا ذلك الا انها لانها مختلفة من مبدء واحد بالذات ومن سخيف ما قيل في دفعه ان تباين الكيفيات
الاولى اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشد من تباين الكيفيات الثواني الحادثة من
تفاعلها كالالوان والروائح والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقي الحواس اقول الماء عليه
ان مزاج الحيوان من جنس الكيفيات التي هي اوائل المحسوسات اللمسية وما يتبعها وان القوة التي هي
اولى مراتب الحيوانية يجب ان يكون بحيث يتاذى بها الحيوان عن اضداد ما فيه من الكيفيات الاولية
وتوابعها فالحيوان باعتبار وقوعه في كل وسط من اوساط تلك الكيفيات يدرك الاطراف التي يكون
ذلك الوسط وسطا بالقياس اليها ويتاذى عنها فلا محالة تعددت اللامسة وهذا معنى قولهم بحكومة
اللامسة في التضاد بين الكيفيات واما كون قوة واحدة مدركة للامور المتخالفة او المتضادة فهو غير مستحيل
كما سياتي تحقيق ذلك في البحث عن الخيال انشاء الله تعالى ومما يناسب هذا المقام ان الشيخ الرئيس
ذكر في الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس ان الحواس منها ما لا لذة لفعلها في محسوساتها
ولا الم ومنها ما يلتذ ويتالم بتوسط المحسوسات فاما التي لا لذة لها ولا الم فمثل البصر فانه لا يلتذ بالالوان
ولا يتالم بها بل النفس تتالم بذلك وتلتذ وكذا الحال في الاذن فان تالمت الاذن من صوت شديد
والعين من لون مفرط كالضوء فليس تالمها من حيث تسمع او تبصر بل من حيث تلمس لانه يحدث فيه
الم لمسي وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فانهما يتالمان ويلتذان اذا
تكيفا بكيفية منافرة او ملائمة واما اللمس فانه قد يتالم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها وقد يتالم ويلتذ
بغير توسط كيفية من المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال والتيام انتهى واعترض عليه المسيحي من شراح
في شرح

قوله واما كون قوة واحدة آه والمقصود انه لما كانت حقايق مختلفة محسوسة من حيث حقايقها المختلفة فان الثقل من حيث هو ثقل والبرودة من حيث هي برودة ملموسان لا من حيث امر مشترك بينهما ملموس بذاته ويكون الثقلية والبرودة وصفين لاحقين به ولا كذلك يجب ان يكون القوة اللامسة متعددة بخلاف المبصرات فانها ليست محسوسة من حيث خصوصياتها المتمايزة التي هي السوادية والبياضية وغيرهما بل من حيث امر مشترك بينها هو كونها لونا فقط بحيث لو وجد اللون بما هو لون فقط مجردا عن جميع الخصوصيات لكان مبصرا لا محالة فلذلك لم يجعل محلها الا قوة واحدة ميرزا ابو الحسن مد ظله

قوله واما كون قوة واحدة آه هذا جواب لما يقال ان القوة الواحدة كيف تدرك المتضادين كالحرارة والبرودة مثلا ميرزا ابو الحسن مد ظله

القانون بان كلامه فى غاية الاشكال اما اولاً فلانه يرى و يعتقد ان المدرك للمحسوسات الجزئية هى الحواس ١٩٥
الخمس فمذهبه فى هذا الموضع ان كان هو ذاك فقد ناقضه فى السمع والبصر وان لم يكن هو ذاك فيكون
فيكون قوله فى الشم والذوق واللمس قولا فاسدا واما ثانيا فلان كل واحد من الحواس له محسوس
خاص يستحيل ان يدركه غيره وبديهة العقل حاكمة بهذا وحينئذ نقول كيف يتصور ان يقال ان
القوة اللامسة الحاصلة فى الاذن والعين هى المدركة للصوت المفرط واللون المؤذى واما ثالثا
فلان ذلك يكون مناقضا لحده اللذة والالم فانه حد اللذة بانها ادراك الملايم من حيث هو ملايم والملايم
للقوة الباصرة ادراك المبصرات لا للامسة واما رابعا فلان ادراك هذه المحسوسات اما ان يكون
لذة والما للحواس او لا يكون فان قال بالاول يكون ادراك البصر للالوان الحسنة لذة وادراكه للالوان
المؤذية الما وان قال بالثانى فلا يكون للمس لذة ولا الم ولا للشم والذوق وان كان لذة والما للبعض
دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال وذلك لان الحواس الخمس جميعها وسايط للنفس
فى ادراك المحسوسات الجزئية ثم قال قال الامام فى كتاب المباحث حيث تكلم فى اللذة عذرا عن الشيخ فى
خروجه عن مذهبه فى هذا المقام فى البصر والسمع الالوان ليست ملايمة للقوة الباصرة فانه يستحيل
اتصاف القوة الباصرة بالالوان وذلك لان الملايم للشئ هو الذى يكون كمالا له واقل درجات الكمال
حصوله للشئ بل ادراك الالوان هو الملايم للقوة الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملايم هو اللذة
بل ادراك الملايم والقوة الباصرة اذا ابصرت فقد حصل لها الملايم لا ادراكه فان القوة الباصرة لم تدرك
كونها مدركة للالوان بل النفس هى المدركة لذلك فانها تدرك الاشياء وتدرك انها ادركتها ثم قال
اقول على ما قاله الامام يلزم ان لا يلتذ القوة اللامسة لانه ليس لها ان تدرك انها ادركت فان هذا للنفس
على ما زعمه وكذا الكلام فى القوة الذائقة والشامة وكل ذلك مناقض لمذهب الشيخ الذى قاله فى الشفاء
والقانون هذا كلامه بالفاظه ورد عليه العلامة الشيرازى فى شرح كليات القانون اما فيما ذكره
اولا فبقوله انا لا نسلم ان الشيخ ولا غيره من الحكماء الراسخين فى الحكمة المتعالية ذهبوا واعتقدوا
ان المدرك للمحسوسات الجزئية هو الحواس الخمس وانما ذلك من اغلاط المتاخرين كالامام ومن اقتفى
اثره والا فعند الشيخ لا مدرك ولا حاكم ولا ملتذ ولا متالم غير النفس واطلاق هذه الالفاظ على
الحواس يكون بضرب من المجاز لكن لما كان الاحساس انفعال الحاسة بل انتهاء عن محسوسها الخاص

مراد الامام ان الملايم للقوة الباصرة هو نفس الادراك لا حصول نفس الملايم حتى يكون ... ادراك الملايم ... اللذة فادراك الادراك لا يكون لذة حتى ... القوة لا يكون مدركة بل النفس فالقوة لا يكون ... للالوان ... ميرزا ابو الحسن ...

بها وجب انفعال آلة كل حاسة عن محسوسها الخاص بها وتكيّفها بذلك المحسوس الّا انّ انفعال بعض
الات الحواس وتكيفها بمحسوسها يكون بحيث انّ النفس تدركها حيث ينفعل الالات عن محسوساتها
كالذائقة والشامة واللامسة ومنها ما لا يكون كذلك كالباصرة والسامعة ولهذا فانّ الانسان
يدرك لذّة الحلو في الفم ولذّة الرائحة الطيبة في الشم ولذّة النعومة في آلة اللمس ولا يدرك لذّة الصور
الحسنة في الجليدية ولا في ملتقى العصبتين ولا لذّة الصوت الحسن في العصبة المستفرشة لانّ
انفعال بعض الات الحواس وتكيّفها بمحسوسها زماني وانفعال الات البعض آني على ما قيل لانّ
ذلك كلام رخو سخيف لاشتراط الحواس في كون ادراكها آنيا او زمانيا امّا انّ بعضها آني وبعضها
زماني فغير مسلّم فمن ادّعاه فلا بدّ له من دليل وامّا فيما ذكره ثانيا فبانّ الشيخ لا يقول انّ المدرك
للصوت العظيم واللون المفرط لامسة الاذن والبصر بل المدرك لهما السامعة والباصرة والمتألم آلة
لامستهما بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط في لامسة الاذن واللون المؤذي في لامسة العين
وامّا آلة السمع والبصر فلا يتألم منهما الا لانّ ادراكهما آني لا زماني لبطلان ذلك بل لانهما لا يتألمان
من حيث يبصر ويسمع وامّا فيما ذكره ثالثا فلانه مبني على انّ الملائم للقوة الباصرة ادراك
المبصرات وعلى انّ الشيخ ذهب الى انّه مدرك المبصرات لامسة العين وهما ممنوعان لانّ الملائم والموافق
انما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى وغيرها ولانّه ذهب الى انّ المتألم من اللون المؤذي هو لامسة
العين لا باصرة العين والمدرك باصرتها لا اللامسة وهو كلام حق وامّا فيما ذكره رابعا فلانا لا نسلم انّه
ان كان ادراك المحسوسات ملائما ولذة في البعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو ادراك
النفس لذة الحواس الثلث حيث ينفعل الاتها عن محسوساتها دون لذة الحاستين الباقيتين لكون
تأثيرها زمانيا لا آنيا على ما قيل لفساده كما مرّ وامّا العذر الذي ذكره عن الامام في خروج الشيخ
عن مذهبه في السمع والبصر فليس بشيء لانّ الشيخ لم يخرج عن مذهبه ليحتاج الى عذر من جهته
لكن لما كان اعتقاد الامام وان كان خطأ انّ الشيخ يعتقد انّ مدرك الجزئيات الحواس الخمس
شرع في الاعتذار واعتذر بعذر هو اوهن من بيت العنكبوت هذا تلخيص كلام العلامة المحقق
في هذا المقام اقول ولعمري انّه قد اصاب فيما اجاب به عن الاشكالات المسيحي لكن في الفرق الذي
ذكره بين الحاستين الاوليين والحواس الثلث الباقية محل تأمل ثم على تقدير تحقق ذلك الفرق

١٩٧ لم يبلغ كلامه حد الاجمال حيث لم يذكر ان النفس من اى جهة لم يدرك بعض المحسوسات حيث ينفعل الى
ادراكها وتدرك بعضها حيث لم ينفعل الى ادراكها ليثبت بكون بعض الات الحواس محلا للالم و
اللذة الحاصلين عن محسوساتها دون البواقى منها وليس ببعيد ان يقال ان مزاج الحيوان كما علمت
حاصل من جنس الكيفيات الاول وبقاء حيوته منوط باعتدال مزاجه اللايق وتلاحم بدنه وفساده
انما يكونان بانحفاظ ذلك المزاج ولخلاله ولا شك ان اللذة هو ادراك الملايم من حيث هو ملايم
والالم هو ادراك المنافى من حيث هو مناف والملايم والمنافى للحيوان بما هو حيوان هما مدركات
اللامسة اولا لكونهما من جنس كيفيات بدنه المقوم حيوته بها ثم مدركات الذايقة التى يتقوى ويتغير
بها بدنه وبالى الكيفيتين المذكورتين فى الملايمة والمنافرة مدركات الشامة من حيث يتغذى بها
لطايف الاعضا كالارواح البخارية واما مدركات السامعة والباصرة فليس مما يحتاج اليها الحيوان بما
هو حيوان احتياجا قريبا فالملايم والمنافى للحواس التى هى قوى جسمانية ولمحالها التى هى اجسام مركبة
هما مدركات الحواس الثلث على الوجه المذكور واما مدركات الحاستين الباقيتين فليست ملايمة ومنافية
لهما ولا لمحلهما ولهذا لا يتلذذان ولا يتالمان بها فهذا ما عندى فى هذا الموضع والله اعلم واما القوى
المدركة اى الاعم منها ومن المعينة التى فى الباطن فهى اينما على حسب ما وجدناه خمس الحس المشترك والخيال
والوهم والحافظة والمتصرفة وما يقال انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة
للصور او للمعانى والمعينة اما حافظة او متصرفة والحافظة اما حافظة للصور او المعانى فوجه ضبط
اما الحس المشترك المسمى باليونانية بنطاسيا اى لوح النفس فهو قوة مرتبة فى مقدم التجويف
الاول من التجاويف الثلثة التى فى الدماغ تقبل جميع الصور المنطبعة فى الحواس الظاهرة بالتادى
اليه من طرق الحواس فهو كحوض ينصب فيه انهار خمسة ويدل على وجوده وجوه الاول ما ذكره المص
بقوله لانا نشاهد القطرة النازلة تبصر خطا مستقيما والنقطة الدايرة تبصر خطا مستديرا وليس
ارتسامهما اى الخط المستقيم والمستدير فى البصر اذ البصر لا يرتسم فيه الا المقابل وهو القطرة والنقطة
فاذا ارتسامهما انما يكون فى قوة اخرى غير البصر يتصل فيها الارتسامات المتتالية بعضها ببعض
فيشاهد خطا والثانى انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على بعض كالحكم بان هذا الابيض هو هذا
الحلو وهذا الاصفر هو هذا الحار وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر عندها الا نوع مدركاتها فلا بد

وهو غير البصر كذا فى بعض النسخ المعتبرة

وان كانت الصورة ... غير جامعة ... الامام ...

من قوة يحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم بينها الثالث ان النايم والمريض كالمبرسم يشاهد صورا جزئية لا تحقق لها في الخارج ولا في شي من الحواس الظاهرة واعترض على الوجه الاول بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل الاخر قبل ان يزول المرتسم قبله المستمر لحوق الثاني وقوة ارتسام الاول فيكونان معا وهذا مكابرة للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة وعلى الثاني بانه لا يلزم من عدم كون الارتسام في الباصرة كونه في قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون في النفس الا ترى انا نحكم بالكلي على الجزئي على الكلي بالجزئي كحكمنا بان زيدا انسان مع القطع بان مدرك الكلي هو النفس وهذا ايضا تعسف فانا وان كنا معترفين بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحاكم بينها هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها لما سيجيء بل في آلتها فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما عند النفس وحكمها بينهما لارتسامهما في آلتين كما ان الحكم بين الكلي والجزئي يكون لارتسام الكلي في النفس والجزئي في الآلة فلا تثبت آلة مشتركة وعلى الثالث انه لا يلزم من ذلك وجود حس مشترك غاية الامر ان لا يكفي الحواس الظاهرة لمشاهدة الصور حالتي الغيبة والحضور بل يكون لكل حس ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق اعني ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس بالعقب وكذا اللمس ايضا واذا ابصرنا شيئا فلسنا مبصرين به مرتين احدهما بالعين والاخر بالدماغ والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة الذوق واللمس اولا وعلى وجه الاختصاص واما انه لا مدخل له فيه فلا كيف والآفة في الدماغ يوجب اختلال الذوق واللمس وغيرهما من الحواس بخلاف الآفة في العقب وايضا نجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق ونعلم قطعا ان تخيل الذوق ليس في العقب ومنها انا لا نم ان اتصال الارتسامات اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى لم لا يجوز ان يكون في الهواء بان يتصل التشكلات في الاجزاء الهوائية المتجاورة فيرى خطا واجاب عنه الحكيم الطوسي بان بقاء التشكل السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي الخلاء فان التشكل انما يحدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بالخلاء اقول لزوم الخلاء مم وانما يلزم لو كانت المشاهدة لاني مشهود كان دفعيا ولم يمكن تعلق المشاهدة بامر تدريجي الوجود كالحركة والمتحرك من حيث هو متحرك وهو ليس بمعلوم فيجوز ان يكون كل واحد من التشكلات المتتالية

قوله وايضا نجد الفرق ...

ميرزا ابو الحسن دام ظله

قال الشيخ يشبه ان يكون ادراك الحركة والسكون مشوبا بالقوة غير الحس ١٢

مشاهد انی انه المختص به لا فی آن التشکل اللاحق ولقلة الزمان یظن ان المجموع یشاهد دفعة
واما الخیال فهو قوة مرتبة فی موخر التجویف الاول من الدماغ بحسب المشهور وعند المحققین
الروح المصبوب فی التجویف الاول آلة للحس المشترک والخیال الآن المشاهدة خص بما فی مقدمه
والتخیل بما فی موخره یحفظ جمیع صور المحسوسات ویمثلها بعد الغیبة عن الحواس المختصة والحس المشترک
وهی خزانة الحس المشترک لبقاء الصور المحسوسة فیها بعد ذوالها عنه وانما جعلت خزانة الحس المشترک مع ان
مدرکات جمیع الحواس الظاهرة تختزن فیها لان الحواس الظاهرة لا تدرک شیئا بسبب الاختزان
بالخیال بل باحساس جدید من خارج فیفوت معنی الخزانة بالقیاس الیها بخلاف الحس المشترک فانا
اذا شاهدنا صورة فی الیقظة او النوم ثم ذهلنا عنها ثم شاهدناها مرة اخری نحکم علیها بانها هی التی
شاهدناها قبل ذلک فلو لم یکن الصورة محفوظة لم یمکن هذا الحکم کما لو صارت منسیة ولتمام الاحتیاج
الی الحفظ لئلا یختل نظام العالم ولا تشتبه الضار بالنافع اذا لم نعلم انه هو المبصر اولا اولا و یفسد
المعاملات وغیرها والدلیل علی مغایرتها للحس المشترک وجهان احدهما ان قوة القبول غیر قوة
الحفظ فرب قابل للنقش کالماء لا یحفظ لوجود رطوبة فیه هی شرط سرعة القبول وعدم الیبس الذی
هو شرط الحفظ وثانیهما ان استحضار الصور والذهول عنها من غیر نسیان والنسیان یوجب تغایر
القوتین لیکون الاستحضار حصول الصورة فیهما والذهول حصولها فی احدهما دون الاخری
والنسیان زوالها عنهما واعترض الامام علی الوجه الاول بانه مجرد مثال وبان الحفظ مسبوق
بالقبول ومشروط به فقد اجتمع الحفظ والقبول فی قوة واحدة سمیتموها بالخیال وبان الحس المشترک
مبدأ لادراکات مختلفة هی انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلیة وتتصرف فی البدن
بوجوه التدابیر فیبطل قولکم الواحد لا یکون مبدأ لاثنین واجاب المحقق الطوسی عن ما ذکره اولا بانه
لیس الامر علی ما ظنه بل انما هو قیاس من الشکل الثالث ینتج حکما جزئیا مناقضا للحکم الکلی بان کل
ما یقبل شکلا فهو ما یحفظه فان ذلک یدل علی مغایرة القوتین وعن النقض بالخیال بان اجتماع
القبول والحفظ لا یدل علی وحدة مصدرهما لجواز ان یکون القوتین کالارض ولما افترقا فی
صورة یدل علی مغایرة المصدرین وحاصل کلامه قدس سره ان کون حفظ الخیال مشروطا بالقبول
لا یوجب ان یکون القابل ایضا هو الخیال کما انه الحافظ بل عسی ان یکون القابل قوة اخری مغایرة

لهما كالحس المشترك كما ان حفظ يبوسة الارض شكلها مسبوق بالقبول لكن لا يلزم ان يكون القبول حاصلا
فيهما من يبوستهما بل من قوة اخرى لهما فلا يلزم اتحاد مبدئي القبول والحفظ وليس يرد ما فهمه
بعضهم من ان الخيال لما كان قوة جسمانية فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لنفسه كالارض
تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها ليرد عليه ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان
لا يكون ههنا الا قوة واحدة كالحس المشترك لها القبول بمادتها والحفظ بذاتها فان المقصود
من الاستدلال اثبات تعدد مبدأ القبول والحفظ من جهة افتراقهما لامكان تحقق القبول بدون
الحفظ كما في الماء والهواء وبالعكس كما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا يدرك الانسان صورة ما فاذا
زال المرض واستحضر الصور التي كان قبل تحفظها علم جزما ان قوة الادراك غير قوة الحفظ وعن النقض
بالحس المشترك والنفس بان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم
يتكثر بقصد ثان او كانت وجود الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور
المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك
لانقسام تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون
اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها اقول وانت تعلم ان
مفهوم الصورة المحسوسة امر مبهم لا يتحصل الا بصورة معينة والصادر عن الشئ اولا لا يكون الا امرا
متعينا فكيف يكون الحس المشترك مبدأ الامر واحد اولا ولامور متكثرة ثانيا وبالواسطة فكيف يكون تحصل
ما يصدر منه اولا اضعف من ما يصدر عنه بواسطة بل الاولى ان يجاب عن النقض بذلك اما بما يجاب
عن النقض بالنفس او بان الادراكات انفعالات ويجوز ان يكون في مادة واحدة انفعالات كثيرة لقوة واحدة من
عن مباد متعددة والذي تحقق عندهم ان الواحد لا يصدر عنه الا فعل واحد الا انه لا ينفعل الا انفعالا
واحدا على ان بناء اصل الاستدلال على تغاير القوى ليس على مجرد ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
لعدم جريانه الا في الواحد الحقيقي بل على ما مر من بقاء بعض منهما مع زوال الاخرى فالنقض ساقط
راسا ولهذا اعرض المحقق عنه بالمعارضة وصاحب المحاكمات لذهولهما عما ذكرناه اورد على المحقق
وقال والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشئ
وجوها من البحث يتكفل كلامنا بدفعها كما يظهر بالتأمل اللائق وعلى الوجه الاخير بان تجويز الحصول
في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل الالتفات

ودلّهمو على ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما ولا استحضار موقوف
على ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى
فان قلتم حافظها العقل الفعّال فليكن هو حافظ الحس المشترك ايضا واجاب المحقق بان الادراك
حصول الصورة للمدرك لحصولها في الالة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة
في الالة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات يصلح لان يكون حافظا للصور
المعقولة دون المحسوسات اقول والاولى ان يقال ان الصورة حالة الذهول غير حاصلة في الة الادراك بل
في الة اخرى ومطلق الحصول في اية الة كانت من الات النفس لا يكفي في كونه ادراكا والا لكان حصول
صورة اي محسوس من المحسوسات في مادة في يد الانسان ادراكا له بل الادراك انما هو حصول صورة الشيء
في الة ادراك ذلك الشيء فحصول الصورة في الحس المشترك ادراك لها سواء كانت حاصلة فيه من الحواس
كما في المشاهدة او من معدن الخيال وهو التخيل وقد تحصل المشاهدة لقوة التخيل ايضا واما الوهم
فهو قوة مرتبة في اخر التجويف الاوسط من الدماغ والتها الدماغ كله لانها الرئيس المطلق في
الحيوان ومستخدمة سائر القوى الحيوانية التي معدن اكثر افاعيلها الروح الدماغي فيكون كل
الدماغ التها لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط لاستخدامها المتخيلة ومحلها مؤخر ذلك التجويف
ولا يستلزم كون الشيء الة لقوة كونه محلا لها كيلا يلزم توارد القوى على محل واحد كما توهم يدرك المعاني
الجزئية الموجودة في المحسوسات قيد المعاني بالجزئية لان مدرك الكليات هو النفس والمراد
بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فيقابل الصور وهي ما يدرك بها فلا يحتاج الى تقييد المعاني
بغير المحسوسة كما فعله بعض الشراح فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها
مما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة
بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات هذا مع وجودها في الحيوانات العجم كما اشار اليه بقوله كالقوة
الحاكمة في الشاة بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه وقد يستدل على وجودها بان في الانسان
شيئا ينازع عقله في قضاياه كما يخاف الانفراد بميت يقتضي عقله الامن منه وربما يغلب التخويف
على التأمين فهو قوة باطنية غير عقلية واما الحافظة فهي قوة مرتبة في اول التجويف الاخير من الدماغ
تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الجزئية وفي بعض النسخ الغير المحسوسة والاولى تركه

لما عرفت الموجودة في المحسوسات وهي خزانة القوة الوهمية والكلام في مغايرتها السائر القوى على قياس
ما مرّ واما المتصرفة فهي مرتبة في مقدم البطن اي التجويف الاوسط من الدماغ ولها التصرف في
السابق واللاحق من موضعها باستخدام الوهم اياها من شانها تركيب بعض ما في الخيال او الحافظة من
الصور والمعاني مع بعض وتفصيل بعضه عن بعض فتجمع اجزاء انواع مختلفة كجعلها حيوانا من راس
انسان وعنق جمل وظهر نمر وتفرق اجزاء نوع واحد كانسان بلا راس ولا تسكن عن فعلها دايما لا نوما
ولا يقظة وهي المحاكية للمدركات وللهيئات المزاجية وتنتقل الى الضد والشبيه فما في القوى الباطنة اشد
شيطنة منها ليس من شانها ان يكون عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام اريد وقد تسمى
عند استعمال النفس اياها بواسطة الوهم بالمتخيلة وعند استعمالها بواسطة القوة العقلية بالمفكرة
بها يستنبط العلوم والصناعات وتقتنص الحدود والوسطى باستعراض ما في الحافظة قال الشارح
فان قيل كيف استعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة
كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى اقول والعجب انه جعل مناط الاشكال استعمال
الوهم اياها في المحسوسات مع ان الاشكال في استعمال العقل اياها في المعقولات اقوى ثم الجواب
عن ذلك بما ذكره غير تام اذ ارتسام صور بعضها في بعض ان كان ادراكا لها بطل الحصر في الخمسة
بل يكفي الاقل وان لم يكن ذلك ادراكا عاد الاشكال فالصواب ان يقال لا يجب ان يكون القوة التي
هي الة لتركيب الامور مدركا لها حتى يمتنع ان تصير القوة الجسمانية الة للقوة العقلية في تركيب
المعقولات وتفصيلها الا ترى ان ما في البدن قد تصير الة لترتيب الاجسام مع انهما غير مدركة لها فكما ان
هذه القوة يد معنوية للنفس الناطقة ومعنى استعمالها في الترتيب الفكري ان النفس تقدم بعض
ما فيه الانتقال الفكري على بعض اخر ولا محذور في ذلك اصلا ومما يجب ان . ثم ان لكل واحدة
من هذه القوى الادراكية حامل خاص وموضع خاص اما الحامل فهو جسم حار لطيف حادث عن
لطايف الاخلاط الاربعة كما ان الاعضاء حادثة عن كثايفها على نسبة محدودة وهو المسمى بالروح
البخاري هو حامل لجميع القوى المدركة والمحركة منبعها القلب الصنوبري ومن ثم يتوزع على مواضعه
العالية والسافلة فما يصعد منه الى معدن الدماغ على ايدي خوادم الشرايين معتدلا بتبريده
فايضا الى الاعضاء المدركة والمحركة منبثا في جميع البدن يسمى روحا نفسانيا وما يسفل منه الى الكبد

اقول الذي يظهر من ايراد الاشكال وقوله بعد هذا فالصواب ان يقال انه ارجع الضمير في قول الشارح مع انه ليس مدركا له الى المتخيلة والظاهر انه راجع الى الوهم بقرينة تذكير الضمير ولو كان راجعا الى المتخيلة لوجب تانيث الضمير كما انه انث الضمير الراجع الى المتخيلة في قوله استعملها فتدبر محمد مهدي
سلمه

بل في سفراء الاوردة الذي هو مبدأ القوى النباتية منبثا في اعماق البدن يسمى روحا طبيعيا والاول المطلق هو القلب ولو كان الدماغ غير آخذ منه بل مبدأ للروح كان كثير الحرارة مفتقرا اليها في التسخين والتلطيف فما كان باردا رطبا ولاشتعل سريعا بانضمام الافعال المسخنة من الحركات والانفعالات الفكرية وبذلك يظهر بطلان ما زعمه افضل الاطباء جالينوس وبه حيوة البدن بواسطة النفس الناطقة فان حيوة هذه الروح نور النفس الالهية المذكورة في القران والا فهو جسم والجسم بما هو جسم ميت فحيوته غير ذاتية بل عرضية واهبها الحية لذاتها كما سيجيء فهذه الروح الحيواني هو المبدأ القريب لحيوة البدن فكل موضع يفيض اليه من سلطان نوره يحيى والا فيموت واعتبر بالسدد الواقعة في مجاري الاعصاب والعروق كيف يورث الفلج والصرع والسكتة والذي سد طرفه يحس بخدر فيه وقد لا يتألم بجرح وضرب واذا وقعت سدة شديدة انقطع الروح فبطل الحيوة ولولا لطفه ما نفذ في منافذ الاعصاب والعظام واما المواضع المختصة فما سبق ذكرها والمرشد الى اختصاص كل قوة بالة تلازمهما في الخارج والصلاح والفساد والى تعدد القوى بقاء بعض دون بعض لا كثرة الافاعيل كما علمت وقد يقال في تعيين مواضعها بطريق الحكمة والغاية ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التادي اليها سهلا والخيال خلفه لكونه خزانة له وخزانة الشيء ينبغي ان يكون كذلك ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الخيال ليكون الصور الجزئية بحذاء معانيها والحافظة بعده لانها خزانته والمتخيلة قريبة من الصور والمعاني فيمكنها الاخذ منهما بسهولة لكن الاطباء لما كان نظرهم مقصورا على حفظ صحة القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى الفرق بين القوى وتبيين انواعها بل الى معرفة افعالها ومواضعها وكانت الافات العارضة قد تتجانس اقتصروا على قوة في البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط سموها المفكرة والوهم واخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة وظن بعضهم ان الشيخ تردد واضطرب في امر القوى حيث قال في الشفاء يشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون مفكرة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها وله تردد ايضا في ان الحافظة مع المتذكرة اعني المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوتان او قوة واحدة وذلك من بعض الظن اما الاول فلانه مراده من تلك

العبارة المنقولة ان المبدأ الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والحفظ والتذكر هو الوهم ولذلك جعله رئيسا حاكما في الحيوان بما هو حيوان والقوى الحيوانية خدمه واعوانه كما ان مبدأ الجميع في الانسان شيء واحد هو الناطقة والقوى جميعا جنوده ورعاياه واما الثاني فالكلام الذي حملهم على ذلك الظن القبيح بمثله قاله في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي فانه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك بلازم الطبيب ولا يخفى على احد ان ما ذكره لا يدل على انه شاك في امر الحافظة والذاكرة بل احال بيانهما الى النظر الفلسفي الغير المناسب لكتاب الطب وفي ساير كتبه الحكمية التي رايناها حكم على ان الذاكرة هي الحافظة ولكن باعتبار اخر وذهب الحكيم الطوسي الى ان الذاكرة ليست من القوى البسيطة بل قوة مركبة من قوتين كما ان فعلها مركب من فعلين لان الذكر عبارة عن ملاحظة المحفوظ وذلك لا يتم الا باحداث ثان مبدؤه الوهم وحفظ مبدؤه الحافظة والمسترجعة ايضا مبدأ فعل مركب من ثلثة افعال الحفظ وملاحظة المحفوظ بالقوتين المذكورتين وطلب تلك الملاحظة بالقوة الفكرية فعلى اي تقدير لا يوجب ازدياد القوى الباطنة عما كانت كما توهمه الامام الرازي حيث قال حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا واما القوة المحركة فينقسم الى باعثة و فاعلة اما الباعثة المسماة بالشوقية فهي القوة التي اذا ارتسمت في الخيال صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت هذه القوة الفاعلة على التحريك اي تحريك الآلات المحركة وهي اي الشوقية ذات شعبتين شهوانية وغضبية لانها ان حملت الفاعلة على تحريك يطلب بها الاشياء المتخيلة اعتقد انها نافعة سواء كانت نافعة بحسب الواقع او نافعة طلبا لحصول اللذة تسمى قوة شهوانية وان حملت القوة الشوقية القوة المباشرة على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا كان بحسب الواقع او مفيدا دفعا على سبيل الغلبة تسمى قوة غضبية واما الفاعلة المباشرة للتحريك فهي التي من شانها ان تعد العضلات للتحريك وكيفية ذلك الاعداد منها ان تبسط العضل بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبدئها لينبسط العضو المتحرك اي يزداد طولا وينقص عرضا او تقبضه بتمديد الاعصاب الى جهة مبدئها لينقبض المتحرك اي يزداد عرضا و ينتقص طولا والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم يشبه بالعصب ينبت من اطراف العظام يسمى رباطا وعقبا ومن لحم احتشى به الفرج التي بين الاجزاء الحاصلة باشتباك العصب والرباط ومن غشاء

تجاليها والعصب جسم ينبت عن الدماغ او النخاع ابيض لين في الانعطاف صلب في الانفصال واعلم ان الحركات
الاختيارية مبادي مترتبة ابعدها القوى المدركة التي هي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل العملي
بتوسطهما في الانسان والفلك ويليها القوة الشوقية وهي الرئيسة في القوى المحركة الفاعلية كما
ان الوهم رئيسة في القوى المدركة الغائية وبعد الشوقية وقبل الفاعلة قوة اخرى هي مبدأ العزم
والاجماع المسمى بالارادة والكراهة وهي التي تصمم بعد التردد في الفعل والترك عند وجود ما يرجح به
احد طرفيهما المتساوي نسبتهما الى القادر عليهما ويدل على مغايرة الشوق للادراك تحقق الادراك بدون
وعلى مغايرة الشوق للاجماع انه قد يكون شوق ولا ارادة والحق انه لا تغاير بينهما الا بالشدة والضعف
فان الشوق قد يكون ضعيفا ثم يقوى فيصير عزما فالعزم كمال الشوق وعلة للشوق لم يتعرض له المص وما قيل
انه قد يحصل كمال الشوق بدون الارادة كما في المحرمات للزاهد المغلوب للشهوة فغير مسلم بل الشوق العقلي
فيه الى جانب الترك اقوى من الميل الشهوي الى خلافه ويدل على مغايرة الفاعلة لسائر المبادي كون الانسان
المشتاق العازم غير قادر على التحريك وكون القادر على ذلك غير مشتاق **فصل** في الانسان وهو
مختص بالنفس الناطقة وهي كمال اول لجسم طبيعي من جهة ما يدرك الامور الكلية والمجردات وتفعل
الافعال الفكرية وفائدة القيود يظهر بما مر في النبات والحيوان ولها باعتبار ما يخصها من القبول عما
فوقها والفعل فيما دونها قوتان قوة عاقلة يدرك بها التصورات والتصديقات وتسمى تلك القوة
بالعقل النظري والقوة النظرية وقوة عاملة يحرك الانسان اي يستعمل قواه التحريكية والآلات العمالية
الى الافعال الجزئية بالفكر والروية او بالالهام والحدس على مقتضى اراء واعتقادات تخصها اي تلك
الافعال وتسمى تلك القوة العقل العملي والقوة العملية والقوة العاقلة والنفس باعتبارها لها
مراتب اربع الاولى ما يكون لها بحسب الفطرة الاولى وهي ان تكون خالية عن جميع المعقولات مع كونها
مستعدة لها والمراد منها خلو النفس عن العلوم الحصولية الانتقاشية فان استعمال الآلات التي
يتوقف على العلم بالآلات فان اول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بالقوى والآلات التي تستعملها
من الحواس الظاهرة والباطنة وهذان العلمان من العلوم الحضورية المفطورة لحضور نفسها لنفسها
وحضور الآتها لها ثم بعد هذين العلمين ينبعث عن ذات النفس لذاتها استعمال الآلات بدون
تصور الفعل والتصديق بفائدته فان هذا الاستعمال ليس فعلا اختياريا مسبوقا بالقصد

والرويّة وان كانت النفس عالمة به راضية به وستعلم الفرق بين الرضا والقصد فارادة ذلك
الفن بين النفس انما تنبعث عن ذاتها لا عن رويتها وذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الالات اضطرارا
لا بارادة زايدة على ذاتها بل لما كانت ذاتها في آن وجودها عالمة بذاتها وعاشقة لها ولفعلها عشقا
ناشيا عن الذات لذاتها اضطرّت الى استعمال الالات الذي لا قدرة لها الا عليه فحينئذ اندفع ما قيل
انّ استعمال الحواس فعل اختياري وصدور كل فعل اختياري مسبوق بالتصوّر له والتصديق
بفايدته بوجه ما فوجب ان يحصل قبل استعمال الالات صور كليّة تصوّرية وتصديقية وذلك
لانّ نسبتي استعمال الالات وعدمه للنفس ليستا متساويتين ليحتاج الى المرجّح المسبوق بتصوّر الفعل
والغاية قبل الاستعمال بل ينبعث الاستعمال على ما ذكرنا من الشوق الذاتي الذي هو عين ذاتها منصوّر
لها فلا يكون مسبوقا بتصوّر ذلك الفعل بل نفس صدور ذلك الجزئي بعينه نفس تصوّره كما ادّى
اليه الحدس التام وهي العقل الهيولاني تشبيها لها بالهيولى الخالية في نفسها عن كافة الصور القابلة
لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة وهي اولى مراتب القوة واضعفها فانّ قوة الشيء للشيء يتفاوت
قوة وضعفا ادناها نفس القابل من دون حصول امر به يتوصل الى اكتساب ذلك الشيء والمرتبة
الثانية ان يحصل لها المعقولات البديهية من التصورات والتصديقات البديهية باستعمال
الحواس في الجزئيات والتنبيه لما بينها من المشاركات والمباينات حتى تستعد لان يفيض من المبدء
عليها الصور الكلية والاحكام وان ينتقل من البديهيات الى النظريات بالفكر والحدس وهي العقل
بالملكة لرسوخ استعداد الانتقال الى النظريات والمرتبة الثالثة ان يحصل لها المعقولات النظرية
لاجل تكرر الاكتساب وملكة الاستحضار حتى تستحضرها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد لكن
لا تطالعها بالفعل بل صارت مخزونة عندها غير مشاهدة لها وهي العقل بالفعل امّا لحصول قدرة
الاستحضار فيها للنفس بالفعل او لمسبوقية هذه المرتبة بحصول النظريات والمرتبة الرابعة ان تطالع
معقولاتها المكتسبة وهي العقل المطلق المستلزم لما سواها من المراتب المشار اليها من قبل وتسمى عقلا
مستفادا من العقل الفعّال المسمّى بروح القدس في لسان الشرع وهو المعلم الشديد القوى و
المؤيد بالقاء الوحي للانبياء وهو الذي اذا اتصلنا به ايّدنا وكتب في قلوبنا الايمان والعلوم الحقة واذا
اعرضنا عنه بالتوجه الى شواغل الدنيا انمحت النقوش عن النفوس فنفوسنا كمرآة اذا اقبلت اليها

لكونه مستفادا منه

فقبلت واذا اعرضت عنها فتخلت والغرض ان النفس على حسب الاستعدادات والامكان تستعد للافاضة
به والقبول عنه وليست المقدمات موجدة للنتيجة كما توهمه جمع اذ هي اعراض والعرض لا يوجد شيئا
وكم من شخص انسانى عرض له مقدمات ما افادته علما وافادت غيره علما يقينيا فهذه وسايط والواهب
غيرها ثم مراتبها الاربع منحصرة فى نفس الكمال الذى اشار اليه المصنف بالعقل المطلق وفى استعداده قريبا
وهو العقل بالفعل ومتوسطا وهو العقل بالملكة وبعيدا وهو الهيولانى فان قيل مشاهدة النظريات
عنه مرة بعد اخرى متقدمة على صيرورتها مخزونة فكيف يكون العقل بالفعل استعداد المستفاد مع تاخره
قلنا هو استعداد لاستحضار الكمال واسترجاعه بعد غيبته وهو مقدم عليه لا استحضاره ابتداء كما لا يخفى
السابقين ومن ثم قيل المستفاد مقدم فى الحدوث على العقل بالفعل ومتاخر عنه فى البقاء وللنظر الى
هاتين الجهتين جاز تقديم كل منهما على الاخر فى الذكر واعلم ان هذه المراتب يعتبر بالقياس الى كل
نظرى فيختلف الحال اذ قد يكون النفس بالقياس الى بعض النظريات فى مرتبة العقل الهيولانى وفى بعضها
فى مرتبة العقل بالملكة وفى بعضها فى مرتبة العقل بالفعل وفى بعضها فى مرتبة العقل بالمستفاد ثم
العقل بالملكة الذى من شانه الانتقال من البديهيات الى النظريات ان كان فى الغاية من قوة
الاتصال بعالم العقل بسرعة بحيث يكاد ان يحصل له النظريات باسرها بطريق الحدس بدون الحركات
الفكرية تسمى قوة قدسية لتقدسه عن لوث العوايق الجسمية وكثافة العلايق الطبيعية وهى
المشار اليها فى القرآن بقوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ولا استبعاد فى وجودها فان
الناس مختلفون فى الحدس فمنهم البليد الغبى الذى لا حدس له اصلا ومنهم من زاد فى الحدس كما و
كيفا على غيره وليس هيهنا حد يلزم الوقوف عليه فيجوز وجود من يدرك بحدسه اكثر المعقولات
فى زمان يسير من دون معلم بشرى كما للانبياء منهم واعلم ان مراتب القوة العملية ايضا اربع **الاولى**
تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الالهية من القيام والصيام وغيرهما **الثانية** تهذيب الباطن
عن الملكات الردية والاخلاق الدنية **الثالثة** تحلى النفس بالصور القدسية **الرابعة**
فناء النفس عن ذاتها وملاحظتها ... رب العالمين وجلاله وكيفية ترقى النفس فى هذه المراتب
هى ... وهو ان الانسان اول ما يلد فهو كما فى الحيوانات لا يعرف الا الاكل والشرب ثم بالتدريج
يظهر له باقى صفات النفس من الشهوة والغضب والحرص والحسد والبخل وغير ذلك من الهيئات

والرويّة ان كانت النفس عالمة بمراضية بمرو سيعلم الفرق بين الرضا والقصد فارادة ذلك

الفعل من النفس انما تنبعث عن ذاتها لا عن رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الالات اضطرارا

لا بارادة زايدة على ذاتها بل لما كانت ذاتها في ان وجودها عالمة بذاتها وعاشقة لها ولفعلها عشقا

ناشيا عن الذات لذاتها اضطرت الى استعمال الالات الذى لا قدرة لها الا عليه فحينئذ اندفع ما قيل

ان استعمال الحواس فعل اختيارى وصدور كل فعل اختيارى مسبوق بالتصور له والتصديق

بغايته بوجه ما فيجب ان يحصل قبل استعمال الالات صور كلية تصورية وتصديقية وذلك

لان نسبتى استعمال الالات وعدمه للنفس ليستا متساويتين ليحتاج الى المرجح المسبوق بتصور الفعل

والغاية قبل الاستعمال بل ينبعث الاستعمال على ما ذكرنا من الشوق الذاتى الذى هو عين ذاتها متصورا

لها فلا يكون مسبوقا بتصور ذلك الفعل بل نفس صدور ذلك الجزئى بعينه نفس تصوره كما ادى

اليه الحدس التام وهى العقل الهيولانى تشبيها لها بالهيولى الخالية فى نفسها عن كافة الصور القابلة

لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة وهى اولى مراتب القوة واضعفها فان قوة الشئ للشئ تتفاوت

قوة وضعفا ادناها نفس القابل من دون حصول امر به يتوصل الى اكتساب ذلك الشئ والمرتبة

الثانية ان يحصل لها المعقولات البديهية من التصورات والتصديقات البديهية باستعمال

الحواس فى الجزئيات والتنبيه لما بينها من المشاركات والمباينات حتى تستعد لان يفيض من المبدء

عليها الصور الكلية والاحكام وان تنتقل من البديهيات الى النظريات بالفكر والحدس وهى العقل

بالملكة لرسوخ استعداد الانتقال الى النظريات والمرتبة الثالثة ان يحصل لها المعقولات النظرية

لاجل تكرر الاكتساب وملكة الاستحضار حتى تستحضرها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد لكن

لا تطالعها بالفعل بل صارت مخزونة عندها غير مشاهدة لها وهى العقل بالفعل اما لحصول قدرة

الاستحضار فيها للنفس بالفعل او لمسبوقية هذه المرتبة بحصول النظريات والمرتبة الرابعة ان تطالع

معقولاتها المكتسبة وهى العقل المطلق المستخدم لما سواها من المراتب المشار اليها من قبل وتسمى عقلا

مستفادا من العقل الفعال المسمى بروح القدس فى لسان الشرع وهو المعلم الشديد القوى و لكونه مستفادا منه

المؤيد بالقاء الوحى للانبياء وهو الذى اذا اتصلنا به ايدنا وكتب فى قلوبنا الايمان والعلوم الحقة واذا

اعرضنا عنه بالتوجه الى شواغل الدنيا انمحت النقوش عن النفوس فنفوسنا كمرآة اذا اقبلت اليها

وبالمستفاد والعقل بالملكة

فقبلت واذا اعرضت عنها فتحلت والغرض ان النفس على حسب الاستعدادات والامكان تستعد للافاضة ٢٠٧
بره والقبول عنه وليست المقدمات موجبة للنتيجة كما توهمه جمع اذ هى اعراض والعرض لا يوجد شيئا
وكم من شخص انسانى عرض له مقدمات ما افادته علما وافادت غيره علما يقينيا فهذه وسايط والواهب
غيرها ثم مراتب الآ... منحصرة فى نفس الكمال الذى اشار اليه المصنف بالعقل المطلق وفى استعداده قريبا
وهو العقل بالفعل ومتوسطا وهو العقل بالملكة وبعيدا وهو الهيولانى فان قيل مشاهدة النظريات
مرة بعد اخرى متقدمة على صيرورتها مخزونة فكيف يكون العقل بالفعل استعدادا للمستفاد مع تاخره عنه
قلنا هو استعداد لاستحضار الكمال واسترجاعه بعد غيبته وهو متقدم عليه لا استحضاره ابتداء كالا
السابقين ومن ثم قيل المستفاد مقدم فى الحدوث على العقل بالفعل ومتاخر عنه فى البقاء وللنظر الى
هاتين الجهتين جاز تقديم كل منهما على الآخر فى الذكر واعلم ان هذه المراتب يعتبر بالقياس الى كل
نظرى فيختلف الحال اذ قد يكون النفس بالقياس الى بعض النظريات فى مرتبة العقل الهيولانى وفى بعضها
فى مرتبة العقل بالملكة وفى بعضها فى مرتبة العقل بالفعل وفى بعضها فى مرتبة العقل بالمستفاد ثم
العقل بالملكة الذى من شانه الانتقال من البديهيات الى النظريات ان كان فى الغاية من قوة
الاتصال بعالم العقل بسرعة بحيث يكاد ان يحصل له النظريات باسرها بطريق الحدس بدون الحركات
الفكرية يسمى قوة قدسية لتقدسه عن لوث العوائق الجسمية وكافة العلائق الطبيعية وهى
المشار اليها فى القرآن بقوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ولا استبعاد فى وجودها فان
الناس مختلفون فى الحدس فمنهم البليد الغبى الذى لا حدس له اصلا ومنهم من زاد فى الحدس كما و
كيفا على غيره وليس هو منها حد يلزم الوقوف عليه فيجوز وجود من يدرك بحدسه اكثر المعقولات
فى زمان يسير من دون معلم بشرى كالانبياء واعلم ان مراتب القوة العملية ايضا اربع الاولى
تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الالهية من القيام والصيام وغيرهما الثانية تهذيب الباطن
عن الملكات الردية والاخلاق الدنية الثالثة تحلى النفس بالصور القدسية الرابعة
فناء النفس عن ذاتها وملاحظتها جمال رب العالمين وجلاله وكيفية ترقى النفس فى هذه المراتب
هى ما اقوله وهو ان الانسان اول ما يولد فهو كما فى الحيوانات لا يعرف الا الاكل والشرب ثم بالتدريج
يظهر له باقى صفات النفس من الشهوة والغضب والحرص والحسد والبخل وغير ذلك من الهيئات

عنه

القوم

٢٠٨ التي هي نتايج الاحتجاب والبعد من معدن الوجود والصفات الكمالية فهو بالحقيقة حيوان منتصب القامة
لا غير يصيد ويفعل الافاعيل المختلفة بحسب الاداعات المتنوعة فهو في الحجب الظلمانية الساترة للوجه سبحانه
ثم اذا استيقظ من سنة الغفلة وتنبه عن نوم الجهل بان ما وراء هذه اللذات البهيمية لذات اخرى وفوق
هذه المراتب مراتب اخرى كمالية يتوب عن اشتغاله بالمنهيات الشرعية وينيب الى الله تعالى بالتوجه اليه
فيشرع في ترك الفضول الدنياوية طلبا للكمالات الاخروية ويعزم عزما تاما ويتوجه في السلوك الى
الله تعالى عن مقام نفسه ويهاجر منها ويقع في الغربة ثم اذا دخل في الطريق يزهد عن كل ما يعوقه
وعن مقصوده ويتقي عن كل خاطر ردي يرد في قلبه ويميله الى غير الحق فيتصف بالورع والتقوى
والزهد الحقيقي ثم يحاسب نفسه فيما فعلت من الاوامر التي يجعلها متهما في كل ما يامر به وان كان امرها
بالعبادة لان النفس مجبولة بمحبة الشهوات فلا ينبغي ان يؤمن من مداخلها فانها من المظاهر الشيطانية
فاذا خلص منها وصفا وقته وطاب عيشه بالالتذاذ بما يجده في طريق المحبوب يتنور باطنه فيظهر له
لوامع انوار الغيب وينفتح له باب الملكوت ويلوح منه لوايح مرة بعد اخرى فيشاهد امورا غيبية في صور
مثالية فاذا ذاق شيئا منها يرغب في العزلة والخلوة والذكر والمواظبة على الطهارة التامة والعبادة
والمراقبة والمحاسبة ويعرض عن المشاغل الحسية كلها ويفرغ القلب عن محبتها فيتوجه باطنه الى الله
الحق بالكلية فيظهر له الوجد والسكر والوجدان والشوق والعشق والهيمان فيمحوه تارة بعد
اخرى فيجعله فانيا عن نفسه غافلا عنها فيشاهد الحقايق السرية والانوار الغيبية فيتحقق في المشاهدة
والمعاينة والمكاشفة ويظهر له انوار حقيقية تارة ويختفي اخرى حتى يتمكن ويتخلص من التلوين و
ينزل عليه السكينة الروحانية والطمانينة الالهية ويصير ورود هذه البوارق والاحوال له ملكة فيدخل
في عوالم الجبروت ويشاهد العقول المجردة والانوار القاهرة والمدبرات الكلية من الملائكة المقربين و
المهيمين في جمال الله من الكروبيين ويتحقق بانوارهم فيظهر له انوار سلطان الاحدية وسواطع العظمة
والكبرياء الالهية فيجعله هباء منثورا ويندك عنده جبال انيته فيخر لله خرورا ويتلاشى تعينه في
التعين الذاتي ويضمحل وجوده في الوجود الالهي وهذا مقام الفناء والمحو وهو نهاية السفر الاول لكن
فان بقي في الفناء والمحو لم يجيء الى البقاء والصحو صار مستغرقا في عين الجمع محجوبا بالحق عن الخلق لفنائه
ويضيق الفاني عن كل شيء كما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق لضيق وعائه الوجودي واستغراقه

وقائه في البدن وقواه فكأنه في هذه الحالة ما زاغ بصره عن مشاهدة جماله وسبحات وجهه وذاته
فاضمحلت الكثرة في شهوده واحتجب التفصيل عن وجوده وذلك هو الفوز العظيم وفوق ذلك مرتبة
يرجع فيها الى الصحو بعد المحو ونظر الى التفصيل في عين الجمع ووسع صدره الحق والخلق فهو اهش
خلق الله ببهجة فانه فرحان بالحق ومع كل شيء لانه يشاهد الحق فيه وبالحق يرى كل شيء ويسمع ويذوق
ويشم ويجد طعم الحق ورايحته في كل شيء لا على وجه يوجب التكثر والتجسم قال المحقق الطوسي في شرح
مقامات العارفين ودرجاتهم العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة
في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات و
كل ارادة في ارادته التي لا يتابى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه
فايض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل
وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله انتهت الفاظه وقد نوقش
في ذلك التفريع وترتبه على ما سبق تحكم بان صيرورة صفاته تعالى صفات العبد مع انه غير لازم مما ذكره بالحقيقة
مخالف للشرع والعقل فان صيرورة صفات الحق التي هي عين ذاته بالحقيقة صفات العبد يستلزم لكون
الواجب صفة للممكن تعالى عنه علوا كبيرا اقول يمكن لنا دفع هذه المناقشة بتمهيد مقدمة هي ان
العارفين باحوال العالم ومبداه على اصناف ثلثة الصنف الاول وهم المحجوبون قايلون بان العالم المشتمل
على جميع العقول والنفوس والافلاك والعناصر والمواليد ماهيات موجودة بوجود
فايض عنه مباينا لذات الحق الذي هو فاعل الكل فعندهم تكميل النفوس الانسانية بالتخلق باخلاق الله
تعالى ليس الا صيرورتها متصفة بالصفات التي تناسب صفات المبدأ الاعلى من العلم والقدرة وغيرهما
والصنف الثاني وهم الصوفية من اهل الوحدة قايلون بان ليس في الوجود الا الوجود الحقيقي والعالم
ليس الا شئونه وظهوراته وتعيناته فعندهم تكميل النفوس لا يكون الا بان يتقووا وعلموا ان الحال كذلك
والصنف الثالث وهم الراسخون في العلم من الحكماء قايلون بان العالم ليس عبارة عن الممكن الصرف ولا عن الوجود
الحقيقي الصرف بل من حيث هو موجود بالوجود الحقيقي له اعتبار ومن حيث انه ينقسم الى العقول والنفوس
وغيرها له اعتبار آخر فالعالم زوج تركيبي من الممكن والسنخ الباقي الذي هو بذاته موجود ووجود فليس
العالم عبارة عن الذوات المتعددة كما حسبه المحجوبون بل ذاته واحد هو الحق الذي هو الوجود الحقيقي

ولا وجود

صه
القوم رضي الله عنهم اشاروا الى
هذه المراتب الثلثة حيث قالوا
العقل هو الذي يرى الخلق ظاهرا
والحق باطنا فيكون الحق مرآة
للخلق لاحتجاب المرآة بالصور فيه
احتجاب المطلق بالمقيد وذو العين
هو الذي يرى الحق ظاهرا والخلق باطنا
فيكون الخلق عنده مرآة الحق لظهور
الحق عنده واختفاء الخلق فيه اختفاء
المرآة بالصور وذو العقل والعين هو
الذي يرى الحق في الخلق والخلق في
الحق ولا يحتجب باحدهما عن الآخر بل يرى
الوجود الواحد بعينه حقا من وجه وخلقا
من وجه آخر فلا يحتجب بالكثرة عن شهود
الوجه الواحد ولا يزاحم في شهود احدية
الذات المتجلية في المجالي كثرتها قال
محي الدين الاعرابي فني الخلق عين الحق
ان كنت ذا عين وفي الحق عين
الخلق ان كنت ذا عقل وان كنت
ذا عقل وعين فما ترى سوى عين
شيء واحد فيه اشكال وقال ايضا
ما بالكم والجمع والتفرقة فان الاول
يورث الزندقة والالحاد والثاني يفيد
تعطيل الفاعل المطلق وعليكم بهما فان
جامعهما موحد حقيقي هو المسمى بجمع
الجمع وانه المرتبة العليا والغاية القصوى
فلعلك تفقد الفصوص من الحكم
والسلام

علمه

٢١٠ او لا وجود للممكنات الا بارتباطها به لا بان يفيض عليها وجودات مغايرة للوجود الحقيقي وبرهان ذلك
مذكور في كتابنا المسمى بالاسفار الاربعة وتكميل النفوس عندهم يكون بالعلم اليقيني بان لا موصوف بالوجود
ولا بالصفات الكمالية الا الحق وان الصفات التي لها شائبة النقص فهي ترجع الى الهيئات الامكانية و
لوازم الماهيات الجوازية التي لا حقيقة لها كموصوفاتها من حيث هو موصوفاتها اذا تمهد ما ذكرناه فنقول
ان كلامه قدس سره ليس مقصورا على مذهب المحجوبين بل مبنى كلامه على مذهب طائفة لم يروا في الوجود الا الله
وفيضه ولا ان لفيضه وجودا بالانفراد بل العوالم كلها اشعة وانوار واضواء وآثار للذات الاحدية الحقيقية
اذ الوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره كما هو شاهد من الشمس المحسوس الذي هو المثل الاعلى له
في السموات والارض الا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء عاقلة ناطقة فعالة و
اشعة شمس الحس اعراض وانوار لغيرها لا لذاتها غير احياء عاقلة فاعلة فالمراد من قوله قدس سره فصار
العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله بالحقيقة انه لما لم يبق في نظر كشفه وشهوده في هذه المرتبة التي هي مرتبة
فناء هويته واضمحلال عينه الا الوجود الحقيقي الذي هو مستقل في الوجود وصفاته الكمالية فصار صفاته
وجميع الصفات الكمالية راجعة الى صفاته تعالى التي هي عين ذاته كما ان ذاته وجميع الذوات الامكانية صارت
مستهلكة عنده في الذات الاحدية الواجبية فلم يبق له ذات وصفات الا الواجب ثم وصفاته التي هي عين
ذاته فصار ذاته ذاته وصفاته صفاته بمعنى الانمحاء والاضمحلال لا بمعنى الاتحاد والاتصال كما يفهمه ضعفاء العقول فصار
متخلقا بصفات الله واخلاقه لا بالمجاز المشهوري بل بالحقيقة وحينئذ يندفع عنه الاعتراض بانه مخالف
للنقل والعقل كما لا يخفى على المتامل ويمكننا ايضا ان نصحح كلامه ونحقق مرامه موافقا لمذهب المحجوبين من العقلاء
بان نقول لا شبهة في ان النفس الناطقة مع مباينتها للبدن وكون احدهما جوهرا مجردا نورانيا كما نبهنا
عليه ان شاء الله والاخر جرما كثيفا ظلمانيا قد صارت متخلقة باخلاقه متصفة باوصافه من السمع والبصر و
الشهوة والغضب وغيرها بالحقيقة حتى يصح لك ان تقول سمعت وابصرت واشتهيت وغضبت بحسب الحقيقة
اللغوية لا بالمجاز وذلك للعلاقة الطبيعية الحاصلة بين النفس والبدن اشارة لاجلها الى البدن بانا حتى ان
اكثر الناس نسوا انفسهم وظنوا ان هويتهم هي البدن وهذه العلاقة ضعيفة عرضية ستنقطع اذا كانت مع كونها على قدم
حال النفس لاجلها هذه الحال من الاتصاف بصفات البدن حقيقة لا مجازا لغويا مع ان صفات البدن
ليست عين البدن فلا مانع من ان يحصل للنفس مع الباري علاقة شوقية ذاتية وقد تجردت عن البدن

واتصلت

اتصلت بالحواس الا هوتيا وانفصلت عما سواه وتوجب تلك العلاقة الشديدة ان يشير الى مبدئها باانا اشارة
روحانية ظلها ان يشير الى ذاته تعالى الذي هو عين صفاته من السمع والبصر والقدرة بانه سمعي وبصري
وقدرتي به ابصر الاشياء وبه اسمع وبه اقدر كما وقع في الحديث القدسي فقد تحقق لها التخلق باخلاق الله
بالحقيقة لا بمعنى صيرورة صفاته تعالى عرضا قايما بالنفس بل بمعنى علاقة اخرى اتم من علاقتها مع الصفات
الكونية البدنية وغيرها فاندفع الايراد عن كلامه ذلك المحقق على طريقة المحجوبين ايضا كما يندفع عنه على طريقة المتقين
الاخيرين وتمام الاطلاع على هذا المقام يحتاج الى سلوك طريقة الابرار لا الاقتصار على مجرد الانظار ولما بين
المصنف النفس الناطقة ومراتبها اورد بعد ذلك احكاما ثلثة احدها انها مجردة في ذاتها فقال واعلم ان القوة
العاقلة مجردة عن المادة اذ لو كانت جسما او حالا فيه لكانت ذات وضع واما ان لا ينقسم بالذات بالاجزاء المتباينة في
الوضع وينقسم لا سبيل الى الاول لان كل ما له وضع بالذات فهو منقسم على ما مر في نفي الجزء واما ان النفس لو
كانت مادية لكانت ذات وضع فليتوهم هالكونها مما يتوارد عليه الاعراض من الصفات والاخلاق وكل ما كان
كذلك كان جوهرا ولا سبيل الى الثاني لان معقولاتها ان كانت بسيطة يلزم انقسامها لان التعقل يستلزم
حصول الشيء وحلوله في المدرك والحال في المنقسم لا بد وان يكون منقسما لان الحال في احد جزئيها غير
الحال في الجزء الاخر وان كانت مركبة وكل مركب انما يتركب من البسايط ضرورة امتناع تركب الشيء من اجزاء
غير متناهية فيلزم انقسام تلك البسايط بانقسام محلها لان المركب انما يعقل بتعقل البسايط وفيه نظر
لانه ان اريد بالبسيط ما لا جزء له بالفعل فاللازم من حلوله في ذي وضع القسمة الوهمية وهو غير مناف
للبساطة وان اريد ما لا جزء له اصلا لم يصح كلية قوله وكل مركب انما يتركب من البسايط التي لا تقبل القسمة الوهمية فالاولى
ان يدعى في الدليل ان من المعقولات معاني غير منقسمة اصلا ولا اقل من ان يكون لها وحدة ما يعقل
من حيث انها واحدة مع ان ذلك الاحتمال في المعقولات غير ممكن لان الصورة العقلية الواحدة لو كانت
قابلة للقسمة الوهمية لكانت الاجزاء متشابهة ومشابهة للمجموع فاذا فرض انقسامها الى القسمين فلا
يخ اما ان يكون كل واحد منهما مع الاخر شرطا في كون تلك الصورة معقولة او لا بل كان كل واحد منهما
بانفراده معقولا ايضا كالاصل والاول باطل لوجوب ان يكون مهيته مخالفة لمهية الكل مباينة الشرط للمشروط
والا لم يكن احتياج احدهما الى الاخر اولى من عكسه فلا يكون القسمان من الاجزاء الوهمية المتشابهة للكل والقسم
الثاني ايضا باطل لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع عارض غريب عن ذاتها ونحن ناخذها مجردة عن

الا ان يقال بعد قرب النوافل حتى كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به الى اخر الحديث

من البسايط لجواز تركبه من البسايط ح

عن اللواحق الغريبة وبيان لزوم الخلف ان فرض منها البلاغ وكفاية في حفظ هيئة تلك الصورة المعقولة في
الجزء الاخر عاد وضاغرنا فيلزم الخلف والتناقض فلئن قيل لم لا يجوز ان يتعقل المركب ببعض خواصه
اللازمة قلنا ننقل الكلام الى تلك الخاصية فهي ان كانت بسيطة يلزم انقسامها وان كانت مركبة فاما ان
يتعقل ببسايطها او بخاصية اخرى ويعود الترديد فيها فاما ان يذهب سلسلة التعقلات الى غير النهاية
وهو محال او ينتهي الى خاصة بديهية بسيطة او معقول بسايطها فيلزم انقسامها بانقسام المحل وهو
مستحيل ومن الشكوك ان النقطة عرض غير قابل للقسمة وكذا الاضافة غير قابلة للقسمة مع انهما حالا
في المنقسم فان النقطة حالة في الخط والابوة قايمة بالجسم وكذلك الوحدة والوجود وامثالهما قد يكون
صفات للجسم فيلزم انقسام هذه الاشياء بانقسام موضوعاتها اما الجواب عن النقطة والاضافة وامثالهما
فبالفرق بين حلول الشيء في المحل المنقسم من حيث ذاته بما هي هي التي يلزمها الانقسام من تلك الحيثية وبين
حلوله في المحل المنقسم لا من حيث ذاته المنقسمة بل من جهة لحوق حيثية اخرى لها ضرورة ان المنقسم سواء كان
بالذات او بالعرض لا يلزم ان ينقسم بحسب جميع الاعتبارات فاذا حل في المنقسم شيء لا من حيث ذاته او كونه
منقسما فلم يلزم من انقسامه انقسام الحال كالخط فان النقطة لا ينقسم بانقسامه لانها لا يحله من حيث انه خط
بل من حيث هو متناه وكذا حال السطح بالقياس الى الخط والجسم بالقياس الى السطح وايضا المحاذاة التي هي من
الاضافات لا يحل الجسم من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم اخر على وضع ما منه فلا ينقسم بانقسامه
الثلثة بخلاف المعاني العقلية فانها حاصلة في الجوهر النفس من حيث هي واما الجواب عن الوحدة الجسمانية
والوجود فلما ذكره الشيخ الرئيس في بعض مراسلاته الى بهمنيار من ان هذه المعاني ليست من المعقولات
المجردة بالوجوب بل بالامكان فالوجود الجسمي وكذا الوحدة المادية مما ينقسم بانقسام الجسم والوجود
المطلق والوحدة المطلقة مما يمكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعي مثلا في المعنى الجنسي ولا يبعد ان
يقال ان الوحدة في الموضوعات الجسمية ترجع الى الاتصال والاتصال يبطل بالانفصال ويبقى
متصلا بفرض اثنينية مشتركة في الحد الواحد فيكون واحدا فيه اثنينية وهمية وضعية وعقلية
واما المعاني التي هي الصور العقلية فانها من حيث هي معقولة مما يمتنع عليها هذا النحو من الانقسام كما
علمت واعلم ان براهين تجرد النفس كثيرة من اراد الاطلاع عليها فليرجع الى كتب الشيخين ابي علي ونصير
الدين المقتول ضاعف الله اجرهما وللشيخ الرئيس رسالة مفردة فيها مسماة بالحجج العشر احكمها واتقنها

ما يبتني على تعقل النفس لذاتها وقد اشار اليها المعلم الاول بقوله كل راجع في نفسه فهو روحاني وهذا كلام ٢١٢
في غاية المتانة ويطلب شرحه في الاسفار الاربعة من كتبنا واما الاقناعيات الخطابية في تجرد النفس فهي اكثر
من ان يحصى اما الايات الواردة فكثيرة منها قوله تعالى ونفخت فيه من روحي في حق ادم واولاده وفي حق عيسى عليه السلم
وكلمته القاها الى مريم واخواتها وهذه الاضافة مما ينبه على شرف الجوهر الانسي وكونه عريا عن الملابس
الحسية واما الاخبار فقد قال عليه واله السلام انا النذير العريان وهذا اشارة الى تجرد النفس عن علايق الاجرام
وقال ايضا من عرف نفسه فقد عرف ربه وقال ايضا اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وقال من رانى فقد راى الحق
فلو لم يكن بينه تعالى وبين النفس من المناسبة ما ليس بينها وبين الاجسام لما شرط هو عليه السلم معرفة الرب بمعرفة
النفس وتلك المناسبة هي كونها جوهرا غير ذات مقدار وتجزية وتمام هذه المناسبة والمضاهاة ما ذكرنا
في موضع يليق به ونقل عنه ايضا ان الله خلق ادم على صورة الرحمن وعنه ايضا عليه السلم ما خلق الله شيئا
اشبه به من ادم واطلاق الصورة على الذات المعنوية الوجيبة باعتبار كون تلك الذات عقلا وعاقلا
ومعقولا بالفعل منزها عن شوب القوة وان كان اطلاق لفظ الصورة على الخير المحض والوجود البحت
ما ينبو عنها الطباع العامية اذ لم يفهموا من الصورة الا صورة المحسوسات ولم يدروا ان الله تعالى صورة
الوجود والخير والبهاء بل لفظ الصورة لا يطلق الا عليه فهو صورة الوجود كله كما نظمه حكيم الشعراء
عقل عقلست وجان جانست او   انچه زو برترست انست او   وقال ايضا عليه السلم ابيت عند ربي
يطعمني ويسقيني فهذه الاحاديث مما يؤذن بشرف النفس وقربها من باريها قربا بالذات والصفات
مجردا عن علايق الاجرام وعوايق الاجسام وقال روح الله المسيح بالنور المشرق من سرادق الملكوت على
نبينا وعليه السلم لا يصعد الى السماء الا من نزل منها وهذا الحديث شارح لقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي
الى ربك راضية مرضية فان العود والرجوع الى الشيء لا يمكن الا بعد المجيء منه وقال ابو يزيد رضي الله
عنه طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتها اي ما وجدت ذاتي في عالمي الاشباح والاجرام وقال ايضا انسلخت
من جلدي فرايت من انا فسمى الهيكل جلدا وقشرا وهذا يصرح بان النفس التي هي اللب غير الجسد الجلدي
الذي هو القشر فالنفس الحسية الانسية متى لم تبلغ اهليتها الى مقام ينسلخ عن جلدها كل يوم مثل نفس
الحية او خشية التي تنسلخ عن اهابها كل عام فليست من الحكمة في شيء وقيل الصوفي مع الله بلا مكان اشارة
الى تجرد النفس عن المكان للمعية مع من لا يحويه مكان فان ما مع غير ذي مكان لا يكون ذا مكان وقيل

والشاهد هو العندية فان الشيء عند الشيء يقتضي ... ولو اصطلاحا مجرد مثله

التصوفي كاين اي ان النفس موجودة مجردة عن المادة الى غير ذلك من مقالات هؤلاء الاكابر المجردين عن العلائق المنزهين عن العوائق وكلمات هؤلاء الافاضل في قوة افادة العلم القطعي بحقيقة النفس اشد واسد من براهين اصحاب العقل فانهم شاهدوا عجائب احوال النفس وماهيتها وغرائب آثارها بذوق العيان دون مزاحمة البرهان ولا تستحقر خطابات المتالهين ولا تظنن انها اقل نفعا في افادة اليقين من براهين اصحاب البحث الصرف كيف والبرهان معد والواهب للعلم امر سوى البرهان ومقدماته فلا عجب ان يكفي للنفس بعض الاقناعيات الخطابية لان يهب له المبدء الفياض علما يقينيا وثانيهما ما اشار بقوله و نقول ايضا ان التعقل اي تعقل النفس ليس بالة جسدانية والا لعرض لها الكلال كما يعرض لساير القوى الجسمانية لضعف البدن عند كبر السن وليس كذلك لان قوى البدن بعد الاربعين تاخذ في النقصان مع ان القوة العاقلة هناك تشرع في الكمال وما يعرض للشيخ الهرم من الخرافة ليس لضعف قوته العقلية بسبب ضعف البدن بل لاستغراقها في تدبير البدن المشرف تركيبه الى الانحلال ولا شك ان الاستغراق في امر مانع عن سائر التعقلات والحجة في قوة قياس استثنائي تاليها متصلة كلية موجبة استثني فيه نقيض التالي وهو سالبة جزئية متصلة لينتج نقيض المقدم صورتها هكذا لو كان تعقل النفس بالة جسدانية لكان كلما يعرض للالة كلال يعرض لها في تعقلها كلال لكن ليس كلما يعرض للالة كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال ينتج ان تعقلها ليس بالة بدنية واذا قيل عليها انه لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الالة دالا على ان تعقلها ليس بالة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الالة دالا على ان تعقلها بالالة لم يكن صحيحا لانه استغنا العين التالي وهو غير منتج وتوضيح هذا ان وجود الفعل للشيء في وقت معين يدل على كونه فاعلا مطلقا واما عدمه في وقت معين فلا يدل على كونه غير قادر على الفعل اصلا اذ ربما يعرض له مانع يشغله عن فعله بنفسه وثالث الاحكام الثلثة حدوث النفس كما قال ونقول ايضا ان النفوس الناطقة حادثة مع حدوث الابدان كما ذهب اليه المعلم الاول خلافا لافلاطن ومن تقدمه فانهم قائلون بقدمها ويناسب هذا المذهب ما ورد في الحديث النبوي من ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام وفي رواية الاف عام ويوافق مذهب الحدوث ما ورد في التنزيل ثم انشاناه خلقا اخر لانها لو كانت قديمة موجودة قبل البدن لكانت اما واحدة او متعددة وكلاهما باطل اما الشق الاول فلانه يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو وهو ظاهر البطلان واما الشق الثاني فلانها اذا كانت متعددة فالاختلاف

الخطابيات الاقناعية له

لهما

مدعی اتحادها بالجنسية

بدنها امّا ان يكون بالمهية ولوازمها او بعوارضها المفارقة لا جائز ان يكون بالمهية ولوازمها لانّها مشتركة واستدلوا على اشتراكها النوعي بشمول حدّ واحد لها واعترض عليه بعدم كون التعريف حدّا لها وبجواز كونه حدّا للبعض رسمًا للاخر وبجواز كون التعريف حدًّا اوّ رسمًا للقدر المشترك بين النفوس بان كانت متخالفة الحقايق ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فلو كان الاختلاف بين النفوس بالمهية او بلوازمها لكان مابه الاشتراك عين مابه الامتياز هف ولا يجوز ان يكون الاختلاف بالعوارض المفارقة لانّ العوارض المفارقة يلحق الشئ من المبدأ الفياض بسبب القوابل لانّ المهية لا تستحق العوارض لذاتها والّا لكان العارض لازما والقابل للنفس انّما هو البدن قال بعض الشراح انّ شرط العارض المفارقة هو قابلية النفس لا القابل للنفس وبينهما بون بعيد لجواز حصول الاوّل بدون الثاني اقول الجهة القابلية لا يمكن ان تكون في ذات الشئ الصورى من دون تعلقه بالمادة فلو كانت للنفس في ذاتها جهة قبول لكانت مركبا خارجيا من مادة وصورة على ما يستبين من مباحث الهيولى مع انّها بسيطة هف فمتى لم تكن الابدان موجودة لم يكن النفوس موجودة فيه مسامحة ظاهرة لانه يفيد دفع الايجاب الكلّي والمقصود هو السلب الكلّي فتكون حادثة مع الابدان ضرورة والحجة مبتنية على بطلان التناسخ كما لا يخفى ولبطلان التناسخ حجج بعضها لا يتوقف على حدوث النفس فلا يلزم الدور قال العلّامة الدوانى في شرح الهياكل انا بعد تسليم اتحادها في النوع نختار تعددها بالفواعل ونمنع انّ نسبة الخارج الى الجميع سواء بل نقول لكلّ من تلك الفواعل خصوصية لاجلها يوجب ما هو معلوله فانّ ذات العلة مخصصة للمعلول من غير احتياج الى مخصص يخصصها والّا لتسلسل كيف وهم ملتزمون تخصص العقول بالفواعل على ما ذكره شارح حكمة العين اقول فيه نظر امّا اوّلا فلانه اشكل هذا مع القول بعدم تناهي النفوس وتناهي مباديها التي هي العقول الفعالة او جهات تاثيراتها كما هو مذهب الحكماء وامّا ثانيا فلانّ قوله والّا لتسلسل ان اراد منه التسلسل الممتنع وهو الذي في العلل المجتمعة فلزومه ممنوع وان اراد التسلسل في المعدّات والشرايط فامتناعه ممنوع واعلم انّ الشيخ الرئيس ذكر في الهيات الاشارات انّ كلّ ما له حدّ نوعي واحد فانّما يختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الّا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا وحاصل كلامه انّ مناط الكثرة الشخصية هو التعلق بالمادة فما لا يكون متعلقا بالمادة كحال النفس قبل البدن

يمتنع ان يكون متعددا واورد عليه بعض الاكابر بانه ان اريد بالمادة الهيولى الجسمانى فلا نم ان كل نوع
متكثر الافراد لا يكون الا ماديا بهذا المعنى كيف وقد ذهب القوم الى اتحاد كثير من الاعراض الحالة
فى المجردات الموجودات كالعلوم والكيفيات النفسانية وان اريد بها الموضوع الشامل للجسمانيات وغيرها فهب
انه كذلك لكن لا يلزم منه عدم قدم النفس لجواز كونها قديمة متكثرة حالة فى امور مجردة متشخصة
بتلك المحال اقول واعترض الامام عليه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت تكثر محالها لكانت
المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر ويتسلسل واجاب عنه المحقق الطوسى بان الشئ الذى
لا يكون لذاته قابلا للتكثر يحتاج فى التكثر الى شئ يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذى
يقبل التكثر لذاته وهو المادة فلا يحتاج الى قابل حامل بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واورد عليه
بعض الفضلاء بقوله وانت خبير بما فيه لانه اذا جاز فى نوع من الانواع اعنى المادة قبول التكثر لذاته
فلم لا يجوز فى غيرها كيف والدعوى كلية وهى ان كل نوع متكثر الافراد يحتاج الى محل يقبل التشخص
ثم على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة ينتقض خلاصة الدليل بالمادة واجيب عن ذلك بان مواد
الافلاك متغايرة بالنوع وتشخص كل منها مقتضى نوعه ونوعه منحصر فى فرده واما تعدد الاشخاص
العنصرية فللعوارض المختلفة التى تلحق هيولاها الواحدة كالمتصل الواحد من الماء يقوم ببعضه حمرة
وبالبعض الاخر سواد والتشخص واحد فالسؤال انما يتم لو كانت التعددات اللاحقة بالمادة تشخصاتها
وهو تم بل العوارض لمتشخص واحد قابل وانت تعلم ان هذا الجواب لا يدفع الاعتراض عن كلام المحقق
بل هو جواب اخر عن ايراد الامام اقول وههنا ابحاث اما فى كلام الامام فلان خلاصة كلام الشيخ
ان الواحد النوعى تعينه اما بماهيته او لوازمها او عوارضها المفارقة وعلى الاولين يلزم الانحصار فى
فرد واحد وعلى الثالث يحتاج الى مادة حاملة لامكان حدوث العرض المفارق وزواله بناء على ان
كل حادث يفتقر الى مادة وتلك المادة ليست هى ذلك التشخص المتشخص بذلك العرض لعدم تحصله
بعد ولا ما يحله لامتناع كون الحال محلا لتشخص المحل فبقى ان يكون محل ذلك التشخص هو الحامل له
وللتشخص وعوارضه فثبت ان كل نوع متكثر الافراد مادى ويلزم من ذلك ان كل مجرد نوعه منحصر
فى فرده بعكس النقيض واما ان تكثر الافراد يحتاج الى تكثر المواد فلا فليس له عين ولا اثر فى كلام الشيخ
اصلا فسقط اعتراض الامام عنه راسا واما فى كلام المحقق فلان كون الشئ قابلا للتكثر بنفسه غير

وفيما يتعلق بها

معقول سواء كان ذلك الشئ مادة او غيرها و "عتذر عنه بعضهم من ان قبول المادة التكثر لذاتها لا بهامها لانها اذا كانت في ذاتها مبهمة لا واحدة ولا كثيرة جاز ان تصير كثيرة بعد ما كانت واحدة وبالعكس فقد علمت حاله في بحث الهيولى فتذكر ان الموجود الخارجي لا ينفك عن الوحدة الشخصية و ابهام الهيولى انما هو بالقياس الى الانواع والاشخاص الجسمانية لا بالقياس الى نفسها فان ابهام الشئ بالقياس الى نفسه غير متصور فان قلت يمكن توجيه كلام الامام بان مقصوده ايراد النقض على القاعدة المذكورة في كلام الشيخ بهيوليات الافلاك لكونها متكثرة من دون ان يكون لها هيوليات اخر اذ لا هيولى للهيولى وبان مادة التكثر لما كانت متكثرة فننقل الكلام الى تكثرها فيلزم التسلسل في المواد قلت كلا الوجهين غير مرضي اما الاول فلانه ان كانت هيوليات الافلاك متخالفة الانواع كما هو المشهور فظاهر عدم ورود النقض بها كما مر وان لم يكن متخالفة الانواع فالجميع اما واحدة فلا يرد النقض ايضا واما متعددة فنقول تشخصاتها بفواعلها وهي العقول الفعالة والقاعدة المذكورة انما هي فيما اذا كان الفاعل واحدا واما الثاني فلان الكلام في تكثر الاشياء المتماثلة وفي تلك الحال كان مستلزما التكثر المواد لكن لا يلزم من ذلك ان يكون تلك المواد متماثلة حتى يلزم التسلسل بل ربما يكون متخالفة سواء كان التخالف في ذواتها او في لواحقها واستعداداتها واما في كلام ذلك الفاضل فمن وجوه الاول في قوله اذا جاز في نوع من الانواع الخ فان قياس سائر الانواع في قبول التكثر الى المادة غير صحيح لما علمت سابقا ان المادة حقيقتها القبول والانفعال وان جميع الانفعالات في اي نوع كان يرجع اليها وانما هي القابلة للانفصالات والتعددات ولنزولها ايضا بخلاف غيرها مما ينعدم عند عروض الانفصال والاتصال وطرو التعدد والوحدة والثاني في قوله والدعوى كلية ثم في قوله على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة ينتقض خلاصة الدليل بالمادة فان المحقق الطوسي ان يخصص الدعوى بغير المادة مما لا يكون قابلا للتكثر بذاته كما ينادي عليه كلامه ولتحقق الفارق لا ينتقض الدليل بالمادة الثالث في قوله والنقض من الماء واحد اذ لا نم ان معروض السواد من الماء عين معروض الحمرة منه واعلم ان القوم قد ذكروا اعتذر عن قول الحكماء كل حادث زماني يحتاج الى مادة الى القاعدة ان القاعدة منقوضة بالنفوس الانسانية على مذهب ارسطو واتباعه لحدوثها وتجردها عن المواد ثم اجابوا عن النقض على ما هو المشهور بان المادة ههنا اعم من المحل والمتعلق والبدن مادة للنفس بهذا المعنى وانت تعلم ان استعداد الشئ للشئ لا يكون الا فيما اذا كان ذلك

مقترنا به لا مباينا عنه فالاولى ان يقال ان البدن الانسانى لما استدعى بمزاجه الخاص صورة مدبرة له
متصرفة فيه اى امرا موصوفا بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب على مقتضى جود الواهب الفياض
وجود امر يكون مبدأ للتدابير الانسية والافاعيل البشرية ومثل هذا الامر لا يمكن الا ان يكون ذاتا
مدركة للكليات مجردة فى ذاتها فلا محالة قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث ان البدن استدعاها
بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه فالبدن استدعى باستعداده الخاص امرا ماديا وجود المبدأ
الفياض افاد جوهرا قدسيا وكما ان الشئ الواحد قد يكون جوهرا وعرضا باعتبارين كما مر فكذلك يكون
امر واحد مجردا وماديا باعتبارين فالنفس الانسانية مجردة ذاتا مادية فعلا فهى من حيث الفعل
والتدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به واما من حيث الذات والحقيقة فمنشأ وجودها
جود المبدأ الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها الاقتران فى
وجودها به ولا يلحقها شئ من مثالب الماديات الا بالعرض فهذا ما ذكرته فى دفع الايراد على تلك القاعدة فانظر اليه بنظر الاعتبار اذ مع وضوحه
لا يخلو عن غموض ويمكن تاويل ما نقل عن افلاطون الالهى
من باب قدم النفس اليه بوجه لطيف ولكن
هذا آخر شرحنا للقسم الطبيعي
فلنشرع بعده
القسم الالهى مستعينين بواهب الخير والعدل مفيض النفس
والعقل مصلين على النبى والاهل مستغفرين عن النقايص
الانسانية والمعاصى الحيوانية والحمد لله رب العالمين
كتبه الفقير ميرزا عبد الكريم الشيرازى
فى شهر رمضان المبارك
فى سنة ١٣١٢

قد تمّ الفن الثانى والثالث من الطبيعي الفلكيات والعنصريات ويتلوه الفنون الثلاثة من الالهى بعون الله بالسعى والاهتمام فى تصحيحهما والجمع لحواشيهما من اقل الطلاب الحاج الشيخ احمد الشيرازى اللهم وفقه بمحمد وآله الطاهرين

اعلم ان مذهب الشارح رحمه الله ان النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء كما صرح به فى سائر كتبه فمع مذهبه لا اشكال ولا احتياج الى هذه التجشمات ميرزا ابو الحسن مد ظله

بسم الله

بسم الله الرحمن الرحيم

القسم الثالث في الالهيات بالمعنى الاعم التي موضوعها الوجود المطلق وتوضيح ذلك ان الشي كالانسان مثلا قد يوصف بانه واحد او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة وقد يوصف بانه مساو لشئ او اصغر (اي بالمقارنة المادة اعم من ان يكون صيانها اولا) او اكبر وقد يوصف بانه متحرك او ساكن وبانه حار او بارد او غير ذلك ثم انه لا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى اوسط هذه النعوت الا من جهة انه ذو كم ولا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى اخرها الا من جهة انه ذو مادة قابلة للانفعالات والتغيرات لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا او كثيرا الى ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه موجود هو صالح لان يوصف بوحدة او كثرة وما ذكر معها فاذن كما ان للاشيا التعليمية اوصافا وخواص يبحث عنها في الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى وللاشيا الطبيعية عوارض ذاتية يبحث عنها في الطبيعيات باقسامها كذلك للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الالهية فلا محالة موضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق ومسائله اما بحث عن الاسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الاول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث انه وجود معلول واما بحث عن عوارض الموجود واما بحث عن موضوعات العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم كالاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم وبالجملة هذا العلم باحث عن احوال الموجود بما هو موجود واقسامه الاولية فلذلك يجب ان يكون الموجود المطلق بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف والاثبات والا لم يكن موضوعا للعلم العام وهو مرتب على ثلثة فنون لما علمت ان العلم الالهي باحث عن احوال الموجود المطلق من حيث انها احوال الموجود المطلق ولا شبهة في ان تلك الاحوال بهذه الحيثية لا يفتقر الى المادة في الوجودين فهي اما ممكن التعلق بالمادة اولا والثاني اما واجب ولا ريب ان المصنف رتب القسم الالهي من كتابه على ثلثة فنون لبيان احوال هذه الاقسام الثلثة للوجود الغير المفتقر الى المادة وجعل الفن الاول في الامور العامة لكون العام اعرف عند العقل من الخاص فيكون اولى بالتقديم وسماها بتقاسيم (الوجود) حيث قال الفن الاول في تقاسيم الوجود بمعنى الموجود لكونها امورا تنقسم الماهية اليها بحسب الوجود وتفسر الامور العامة تارة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض وهو منقوض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر والعرض فان الجسم التعليمي يعرض المادة والسطح يعرض الجسم التعليمي ويعرضه الخط وكذا الكيف لعروضه للجواهر والاعراض وتارة

قوله واقسامه الاولية اه التي يمكن ان يعرض للموجود من غير ان يصير رياضيا او طبيعيا وبالجملة امرا مخصوصا لا يستعد لعروض تلك الاقسام سواء كانت القسمة بها مستوفاة ام لا وربما كانت القسمة مستوفاة والاقسام لا يكون اولية فلا يجوز ان يبحث عنها من النوع الاعلى بل يكون منسيا للعلم الاسفل كقسمة الموجود الى الاسود واللااسود بالسلب المطلق منه.

بما يشمل الموجودات او اكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وامثالها مما يختص بالواجب وتارة بما يشمل الموجودات على الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو وما يقابله شاملا لها ولشموله للاحوال المختصة زيد قيد اخر وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي واعترض عليه المحقق الدواني بانه ان اريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اريد مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة بالاخرين يشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فليتها من مقاصد الفن ثم ارتكبوا في دفع الاشكال تمحلات شديدة منها ان الامور العامة هي المشتقات وما في حكمها ومنها ان المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمي وتلك الاحوال اما امور متكثرة واما غير متعلقة بطرفيها غرض علمي كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة ومنها ان المراد بالمقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة وغفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الاحوال الخاصة الى غير ذلك من التكلفات الباردة وانت اذا تذكرت ان اقسام الحكمة الالهية ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق اي العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود على ان يصير تعليميا او طبيعيا لاستغنيت عن هذه التكلفات واشباهها اذ بملاحظة هذه الحيثية في الامر العام مع تقييده بما لا يختص بقسم من الوجود يندفع عنه النقوض ويتم التعريف سالما عن الخلل والفساد ومثل هذا التحير والاضطراب وقع لهم في موضوعات ساير العلوم بيان ذلك ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لما يساويه وقد اشكل الامر عليهم لما راوا انه يبحث فيه عن الاحوال التي تختص بانواع الموضوع بل ما من علم الا وقد يبحث فيه عن الاحوال التي تختص ببعض انواع موضوعه فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة الى رؤساء العلم في اقوالهم بان المراد من العرض الذاتي للموضوع في كلامهم اعم من ان يكون عرضا ذاتيا له او لنوعه او عرضا عاما لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن اصل موضوع العلم او عرضا ذاتيا لنوع من العرض الذاتي لاصل الموضوع او عرضا عاما له بالشرط المذكور وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة

كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم ما تنحل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد الى غير ذلك من

الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم ولم يتفطنوا بان ما يختص بنوع من انواع الموضوع ربما يعرض

لذات الموضوع بما هو هو واخصية الشي من شيء لا تنافي عروضه لذلك الشي من حيث هو هو و

ذلك كالفصول المنوعة للاجناس فان الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع انه اخص

منها والعوارض الذاتية والغريبة للانواع قد يكون عوارض اولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كلك

وان كانت مما يقع بها القسمة المستوفاة الاولية له نعم كل ما يلحق الشيء لامر اخص وكان ذلك الشيء

محتاجا في لحوقه الى ان يصير نوعا متهيئا القبوله ليس عرضا ذاتيا له على ما هو مصرح به في كتب الشيخ

وغيره كما ان ما يلحق الوجود بعد ان يصير تعليميا او طبيعيا ليس البحث عنه من العلم الالهي في شيء

فظاهر ان لحوق الفصول للجنس كالاستقامة والانحناء للخط ليس بعد ان يصير نوعا متخصص الاستعداد

بل التخصص انما يحصل بها لا قبلها فهي مع كونها اخص من الجنس اعراض اولية له ومن عدم التفطن بما

ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ حيث صرح بان اللاحق للشيء

لامر اخص اذا كان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه به الى صيرورته نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا

مع انه مثل العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط ولست ادري

اني تناقض في ذلك سوى انهم لما توهموا ان الاخص عن الشيء لا يكون عرضا اوليا له حكموا بان مثل

الاستقامة والاستدارة لا يكون اوليا للخط بل العرض الاولي له هو المفهوم المردد بينهما وهو مرتب

على سبعة فصول **فصل** في الكلي والجزئي اي الحقيقيين اذ قد يطلق الكلي على ما له فرد في نفس الامر كما يطلق

الجزئي على المندرج تحت شيء وهما الاضافيان واعلم انه لما اشتهر بين القوم ان الكلي امر واحد مشترك

بين امور متكثرة من جزئياته توهم بعض الناس ان الانسانية الكلية مثلا هو واحدة بالعدد موجودة

في كثير من فحاول المصنف التنبيه على ازالة هذا الوهم فقال اما الكلي فليس واحدا بالعدد موجودا

في امور هي جزئيات له ذهنية او خارجية والا لكان الشيء الواحد المعين موصوفا في حالة واحدة

بالاعراض المتضادة مثل كونه ابيض واسود بل الكلي هو معنى معقول في النفس يطابق كل واحد من جزئياته

في الخارج او في الذهن على معنى ان ما في النفس لو وجد في اي شخص من الاشخاص الخارجية

والذهنية اي متشخصا بتشخصه لكان اي ما في النفس ذلك الشخص بعينه فحاله بالقياس الى جميع

افراده على السوية من غير تفاوت اصلاً فلئن قيل ان الطبيعة الموجودة في الذهن لها ايضا هوية موجودة
متخصصة بامور كقيامها بالنفس وتجردها عن المقدار والوضع فيمتنع اشتراكها فان كانت الصورة
الذهنية كليتها باعتبار المطابقة فالجزئيات ايضاً يطابق بعضها بعضاً بمعنى ان الانسانية التي في زيد
لو تشخصت بتشخص عمرو لكانت عينه فيلزم ان يكون الجزئيات كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة
العقلية لامور متكثرة لا من حيث كونها ذات هوية قايمة بالذهن بل من حيث كونها ذاتا شانها ادراكية غير
(كثيرة — لا من حيث انها علم لا انها من هذه الحيثية خارجية ١٢)
متاصلة في الوجود فهي في وجودها كوجود الاظلال المقتضية للارتباط بغيرها من الجزئيات سواء كانت
ذهنية او خارجية وسواء تقدمت هي عليها او تاخرت فمن الكلي ما يتقدم على الجزئيات في الاعيان
كتصورات المبادي لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثرة ومنه ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلية المنتزعة
من الجزئيات الخارجية فيسمى ما بعد الكثرة ومن الافاضل من اجاب عن هذا الايراد بان الصورة
يطلق على الكيفية التي تحصل في العقل وهي آلة ومرآة لمشاهدة ذي الصورة وعلى المعلوم المتميز بواسطة
تلك الصورة في الذهن والموصوف بالكلية ليس هو الصورة الحالة في النفس لكونها شخصية
بل هو المعنى المعلوم المتميز عند النفس بواسطة تلك الصورة الحالة التي هي مثال له لان الكلية هي
المطابقة بالمعنى المذكور وهي انما يتصور فيه دون الصورة الحالة لكونها لازمة الحلول في النفس
بحسب الوجود الخارجي فيستحيل ان يكون عين الافراد في الخارج وكلما وقع في كلامهم ان الكلي هو
الصورة العقلية فالمعنى بالصورة العقلية انما هو المعنى المذكور لا الصورة الحالة فان لفظ الصورة
كما يطلق على الصورة الحالة يطلق ايضاً على المعنى المعلوم بها المتميز بها اما على سبيل التجوز او الاشتراك و
انت تعلم ان هذا الكلام مبني على ان المرتسم في العقل من الاشياء ليست ماهياتها بل امثلتها واشباحها
المخالفة في الحقيقة لماهياتها كما ذهب اليه جمع وليس بشيء اذ يلزم منه ان لا يكون للاشياء وجود ذهني
يخالف الوجود العيني الا على سبيل المجاز والتاويل والادلة قايمة على ان للاشياء نحوا اخر من الوجود
يخالف النحو الخارجي منه في الاحكام فالحق ان الصورة الانسانية مثلا الحاصلة في الذهن القايمة
بالنفس اذا اخذت من حيث قيامها بالنفس كانت عرضاً كساير الكيفيات النفسانية وموجودا خارجيا
وعلماً جزئيا واذا اخذت معراة عن التشخصات العارضة بسبب حلولها في نفس شخصية كانت ماهية
جوهرية انسانية وموجودا ذهنيا ومعلوما كليا وفي المقام اشكالات كثيرة ليس ههنا موضع بيانها

قال الشارح في الاسفار بعد قوله يلزم ان يكون الجزئيات كلية تنبيه ان التحقيق في المقام هو للعلامة الرازي في رسالة تحقيق الكليات ١٢

وحلها

وطلها من اراد ذلك فليرجع الى الاسفار الاربعة واما ثانياً فانما يتعين بمشخصاته وهي العوارض
اللاحقة للطبيعة الكلية بسبب الوجود الخارجي مثل الاين والوضع وغيرهما وتلك العوارض المشخصة
هي الامور الزايدة على الطبيعة الكلية لا محالة لان كل كلي فان نفس تصوره غير مانع من وقوع الشركة
فيه والتشخص من حيث هو تشخص مانع من الشركة فالتشخص بمعنى ما به التشخص زايد على الطبيعة الكلية
اذ لو لم يكن زايداً عليها لما كان الامر كذلك والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون نفس ذات المتشخص
ومهيته كتشخص ذات الواجب الذي هو عين وجوده الصادق مفهوم الوجود المطلق عليه وقد يكون
زايداً على مهيته وذلك اما بان يكون لازماً لها فيكون نوعه منحصراً في فرده كتشخص العقول الفعالة و
بان يكون عارضاً لها كتشخص افراد الانسان بالعوارض اللاحقة لمهيتها من الكم والاين والوضع و
المتى وان سلكت الحق فتشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره لا يحصل بالحقيقة
الا بنحو وجوده الخاص له كما ذهب اليه المعلم الثاني فان ما يحصل به التشخص يجب ان يكون في نفس ذاته
بحيث يمتنع عن تصور الاشتراك وما هذا الا الوجود الخاص لكل شيء كما حققناه في موضعه سواء
كان عيناً للشيء او زايداً لازماً له او مفارقاً عنه فاذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص لشيء فالعقل لا يابى
عن تجويز الاشتراك فيه وان ضم اليه الف مخصص فان التميز في الواقع غير التشخص اذ الاول للشيء بالقياس
الى شيء مشارك له في امر عام والثاني باعتباره في نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز زايد
مع ان له تشخصاً في نفسه ولا يبعد ان يكون التميز يوجب للشيء استعداد التشخص فان النوع المادي
المنتشر ما لم يكن المادة مخصصة لاستعداد بواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الاعلى وما نقل
عن الحكماء ان تشخص الشيء بنحو العلم الاحساسي او المشاهدة الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلناه فان لكل وجود
خاص لا يمكن معرفته بذاته الا بنحو المشاهدة وكذا ما ذهب اليه الشيخ الاشراقي في المطارحات من ان المانع
للشركة كون الشيء هوية عينية لما مر ان الشركة هي المطابقة للاشياء ولا كل مطابقة بل مطابقة امر
لا يكون له هوية عينية متاصلة والهوية العينية ليست في الحقيقة الا الوجود الخاص للشيء لكن هذا
الشيخ العظيم القدر بالغ واكد القول في ان الوجود امر ذهني لا هوية له في الاعيان والعجب ان
التشخص عنده اذا كان بنفس الشيء الذي هو غير الوجود وغير الوجود اما نفس المهية المشتركة
او هي مع مادة وعوارض اخرى من كم او وضع او زمان وهو معترف بان كل واحد من هذه الاشيا

نفس تصورها لا يمنع الشركة وانّ مجموع الكليات كلى فهذه الهوية العينية اذا كانت خارجا عن الوجود الخاص
الذى خصوصيته بنفس ذاته كانت فى اىّ شئ فيه موجب لمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين من
انّ تشخص كل شخص بجزء تحليلى له لم يمكن حمله على الوجود فانّ الوجود لا يمتاز عن الهيئة فى الاعيان وما قيل
من انّ تشخص الشئ بالفاعل فهو ايضا لم يرجع فانّ الفاعل يفيد الوجود والوجود عين التشخص فمفيد
الوجود هو مفيد التشخص وقد ثبت انّ كل وجود يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعل ذلك التشخص
لكن كلامنا فى التشخص الذى هو قيد للتشخص لا فاعل له وكذا ما هو مختار لبعض وهو انّ تشخص الشئ بارتباطه
الى الوجود الحقيقى الذى هو مبدأ جميع الاشياء لانا قد حققنا فى كتابنا الكبير انّ المهيات انما ترتبط بالجاعل
الحق لاجل وجوداتها لا لاجل مفهوماتها فى انفسها فبالوجود يرتبط كل شئ الى علته وهكذا الى ما هو
علة الجميع فالوجودات فى الحقيقة ظلال واشراقات له تعالى واما ما قال بعض اهل العلم انّ من التشخص نفس
تصوره يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مقوماته فانّ المقومات لذاتها لا يمنع الشركة ولا بسبب لازم لانه ان استحق
فلا يمنع الشركة ولا بسبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع الشركة فتعيّن ان يكون بسبب المادة فيجب حمله
على التميز الذى هو شرط للتشخص فانّ الهيولى حاملة فى التشخص ومنع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل
النوع المتكثر الافراد ما لم يتخصص بالمادة الحاملة لافراده بوضع خاص لا يوجد فرد منه دون غيره فنعلم
انّ المادة ايضا غير كافية لتميزه فانّ كثيرا من الصور والهيئات مما يقع شخصان منه فى مادة واحدة فى زمانين
وامتاز احدهما عن الاخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول فيما ذهب اليه بهمنيار من انّ التشخص بسبب
احوال المادة من الوضع والحيز مع اتحاد الزمان فانّ المقصود منه المميز الفارق بين الشيئين لا ما يجعل
الطبيعة شخصية ولهذا حكم حيث راى الوضع مع الزمان متبدلا مع بقاء الشخص بانّ المشخص هو وضع
ما من الاوضاع الواردة على الشخص فى زمان وجوده ولولا انّ مراده من المشخص علامة التشخص ولازم وجوده
كيف يصح منه هذا الحكم فانّ التشخص المادى كزيد مانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه وقد يقال
على قولهم انّ الشيئين من نوع واحد يمتاز احدهما عن الاخر ان اتحد المحل بالزمان انّ الزمان نفسه اذا كان
مقدار الحركة الفلك فمحله جسم واحد فبما ذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء آخر والجواب انّ التميز بين
اجزاء الزمان بنفس ذاتها فانّ المسمى بالزمان حقيقة متجددة متصرمة وليست له مهية غير الاتصال والانقضاء
والتجدد فالسؤال بانه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا او لم امتاز احدهما عن الاخر مع تشابههما ∴

وزمان خاص

حيث راى انّ الوضع والزمان متبدلات

وتشابههما

وتساويهما في الحقيقة يرجع الى مثل ان يقال لما صار الفلك فلكا فان يوم كذا لا هويته له سوى كونه متقدما
على يوم كذا وتميزه عنه كما ان تقدم الاثنين على الثلثة طبعا وامتيازه عنها ليس الا بنفس كونه اثنين و
يتضح ذلك اتضاحا شديدا بان امتياز ذراع من الخط عن نصفه ليس لشيء خارج عن نفس هويته المقدارية
لانها مع قطع النظر عن الامور الخارجة من المحل والزمان يمتاز عنه فقد علم ان التميز عن المشاركات
النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة وما وجد في كلام الشيخ انه ليس شيء من المعقولات يتشخص بذاته الا الوضع
فمراده الامتياز عن الغير مع وحدة الزمان فانه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان الا بالوضع كما انه لا
يحصل الامتياز مع وحدة الوضع الا بالزمان واما امتياز كل وضع عن وضع آخر كالقعود عن القيام فمحالا
كمال امتياز زمان عن زمان ومقدار عن مقدار من انه ايضا انما يحصل بنفس حقايقهما فالتشخص بهذا المعنى
ايضا قد يكون بنفس الذات كما في واجب الوجود وقد يكون بلوازم الذات كالشمس فان الوضع هناك من اللوازم
وقد يكون بعارض لاحق في اول الوجود وقد تبين انه من باب الوضع والزمان لا غير واما تشخص النفس فبالعلاقة
التي بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية فبالبدن الذي هي فيه **فصل** في الواحد والكثير اما
الواحد فيقال لما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم وهذا اولى مما قال من الجهة التي يقال انه واحد لئلا يلزم تعريف
الشيء بنفسه صريحا وانما قيد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي لانقسامه من بعض الوجوه لا يصدق
عليه انه لا ينقسم فلا يندرج في التعريف بدون التقييد وعند التقييد يندرج لانه لا ينقسم من بعض الحيثيات
فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الواحد الغير الحقيقي في التعريف المذكور واعلم ان الواحد قد يكون عين
الوحدة وهو الواحد بما هو واحد وهو احق الاشياء بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين حقيقي
وغير حقيقي وهو ما يكون اشياء متعددة مشتركة في امر واحد هو من جهة وحدتها وهي اما مقومة
لتلك الاشياء او عارضة اي خارجة محمولة عليها والاول قد يكون جنسا لها وهو الواحد بالجنس كالانسان
والفرس المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعا لها وهو الواحد بالنوع كزيد وعمرو المتحدين في الانسان
والثاني قد يكون محمولا لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين في الابيض المحمول عليهما وقد يكون
موضوعا لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في الانسان المحمولين عليه فالاتحاد في
النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة
مناسبة والواحد الحقيقي هو الذي جهة الوحدة فيه عين ذاته[2] وان كان الواحد الحقيقي في اصطلاح

في التعريف المذكور فان الواحد الغير الحقيقي صح

وهو الذي يقال له الواحد بالعدد في اصطلاح القوم كما وقع في قوله وقد يكون واحدا بالعدد اي بالتشخص كزيد صح

٢٢٦ اخص منه كما يظهر من كلامه ولا مشاحة في ذلك وهو قد يكون بالعدد اى بالتشخص وح اما ان لا ينقسم
اصلا او ينقسم والثانى قد يكون واحدا بالاتصال وهو الذى ينقسم بالقوة الى اجزاء متشابهة في
الحقيقة اما لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم الواحد البسيط فان قبوله الانقسام بواسطة المقدار وكما
وقد يكون واحدا بالتركيب هو الذى له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك اما ان يكون حاصلا
فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد بالتمام وان لم يكن فهو كسر ويسمونه الناس غير واحد والتمامية اما بحسب
الوضع كالدرهم الواحد او الصناعة كالبيت التام او الطبيعة كالانسان اذا كان تام الاعضاء و
الخط المستقيم لقبوله الزيادة في استقامته اما كان فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير اذا احاط
بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام واما الاول وهو الحقيقى في عبارة المص حيث قال قد يكون حقيقيا
وهو الذى لا ينقسم اصلا وح اما ان يكون ذا وضع وهو النقطة الشخصية او غير ذى وضع وهو المفارق
كالعقل والنفس المتشخصين ومما اشرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود ما عن وحدة ما
حتى ان العشرة في عشريته واحدة وكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اشرف واكمل وحيثما ارتقى العدد الى الكثرة
نزلت نسبة الوحدة اليه الى اقل فالاحق بالوحدة الواحد الحقيقى واحق اقسامه بها ما لا ينقسم اصلا لا في الكم
ولا في الحد لا بالقوة ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن ماهيته واما الكثير فهو ما يقابل الواحد اى ما ينقسم
من حيث انه ينقسم وينقسم بانقسام الواحد ولما كان التقابل من عوارض الكثرة وليس يبعد ان يتصور المتعلم
التقابل عند ذكرهما لما بينهما من اللزوم فيتحير لحصول الاشتباه له في انها قسم من اقسام التقابل ام لا اورد هذا
لبيان ماهيته وذكر اقسامه لزوال الاشتباه الموجب لتحير المتعلم فقال الاثنان اى العرضان عند من لم يعتبر التضاد
في الصور النوعية من اتباع المعلم الاول والمكان عند غيرهم من شيعة الاقدمين قد يتقابلان وهما اللذان
لا يجتمعان اصلا سواء كان بحسب الوجود والتحقق او بحسب الحمل والصدق في شئ واحد اى في موضوع
على الاعتبار الاول او محل على الاعتبار الثانى من جهة واحدة هذا لادخال مثل الابوة والبنوة المطلقتين
لا لاخراج ابوة زيد وبنوته الموجودتين فيه لانهما ليستا متضايفين لجواز تعقل احديهما الا بالقياس
الى تعقل الاخرى واما المطلقتان فهما متضايفتان مع جواز اجتماعهما في ذات واحدة كزيد بضرورة
وجود المطلق في ضمن المقيد فلا بد من التقييد بجهة واحدة ليدخل المتضايفان المطلقان الموجودان
في ذات واحدة في التعريف فانهما وان اجتمعا في موضوع واحد لكنهما بجهتين مختلفتين فان ابوته بالقياس

الى ابنه وبنوته بالقياس الى ابيه وقيد الاجتماع مغن عن ذكر في زمان واحد كما وقع في كلام بعضهم واقسامه

لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد

اربعة بوجه الحصر ان المتقابلين ان كان احدهما سلبا للاخر فان اعتبر في السلب محل قابل لما اضيف اليه السلب

في الجملة سواء كان بحسب شخصه في وقته كعدم اللحية عن الكوسج او لا في وقته كعدمها عن الامرد او نوعه

كعدمها عن المرأة او جنسه كعدمها عن الفرس او جنسه البعيد كعدمها عن الشجر فبينهما تقابل الملكة و

العدم والا فتقابل السلب والايجاب وان لم يكن احدهما سلبا للاخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس

الى الاخر فتقابل التضايف والا فالتضاد وقد يقال في وجه الحصر لانهما اما وجوديان او لا وعلى الاول

اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان او لا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون

احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة او

فهما السلب والايجاب لكن يرد عليه الاعتراض من وجهين الاول جواز كونهما عدميين بان يكون احدهما

مضافا الى الاخر كالعمى وعدم العمى الثاني ان وجود الملزوم لمحل يقابل انتفاء اللازم عن ذلك كوجود الحركة

لجسم مع انتفاء سخونته اللازمة لها عنه وهذا التقابل غير داخل في السلب والايجاب والعدم والملكة اذ

المعتبر فيهما ان يكون العدمي عدما للوجودي ويمكن الجواب بالفرق بين التقابل بالذات وبالعرض والتقابل

اولا وبالذات في المثال المذكور انما هو بين السخونة وانتفائها لكن لما كان انتفاؤها مستلزما لانتفاء الحركة

صار مقابلا للحركة ثانيا وبالعرض احدهما الضدان وهما الموجودان اي الوجوديان والوجودي ما لا يكون

ففي الرابع يكون عدم الحركة مقابلا للحركة

السلب جزأ من مفهومه سواء كان موجودا او لا غير المتضايفين سواء كان بينهما غاية التباعد والخلاف

كالسواد والبياض او لم يكن كذلك كالحمرة والصفرة وقد يكون احد الضدين على التعيين لازما للموضوع

كالبياض للثلج والسواد للقار وقد لا يكون وح اما ان يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للانسان ويمكن كالثقل

والخفة للفلك وثانيها المتضايفان وهما موجودان اي وجوديان يعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الاخر كالابوة

والبنوة فان احديهما لا تعقل الا مع الاخرى وبالعكس لا يقال التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تماثلا او

تضادا او غير ذلك بل حصر لها فكيف يجعل قسما من التقابل اخص منه مطلقا وقسيما للتضاد لانا نقول مفهوم

التضايف اعم من مفهوم التقابل ومفهوم التضاد العارضين لاقسامهما وهذا لا ينافي كون معروض التقابل

اعم منه ومعروض التضاد مباينا له فمفهوم كل منهما من حيث هو هو مندرج تحت المضاف ومن حيث الصدق

على الافراد معروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد مباين له فلا منافاة وثالثها المتقابلان بالعدم

والملكة

قوله لكن يرد عليه الخ واعلم ان هذا الاعتراض غير وارد على الوجه الحصر الذي ذكره المصنف لان امثال هذا داخلة في التضاد على وجه حصره لانه لم يؤخذ في وجه حصره كون المتضادين وجوديين كما اخذ في وجه الحصر الثاني ولا يكون داخلة في السلب والايجاب ولا العدم والملكة لان انتفاء السخونة مثلا وان كان عدما ولكن لا يكون عدما للاخر فلا يكون عدما للاخر فلا يكون منهما ميرزا

قوله ويمكن الجواب الخ بل التحقيق ان منشأ الرفع مغني انعم من المفهوم والمصداق فالسلب رفع الايجاب بالاول والايجاب رفع السلب بالثاني فيكون كليهما رفعا للاخر

٢١٣

الفن الاول فی العدم والملکة

تضاد منطقى	عدم و ملکه منطقى
مطلق و مشهورى	مطلق و حقیقى
تضاد الهى	عدم و ملکه الهى
مقید و حقیقى	مقید و مشهورى

والملکة وهما امران یکون احدهما وجودیا والاخر عدمیا ای عدما لذلک الوجودی سواء کان بحسب شخصه فی الوقت او فی غیر الوقت او بحسب النوع او بحسب الجنس قریبا کان او بعیدا لکن یعتبر فیهما موضوع قابل لذلک الوجود کالبصر والعمی والعلم والجهل واعلم ان ما ذکر فی تفسیر التضاد و تفسیر الملکة والعدم هو الذی اورده الفلاسفة فی علم المیزان واما فی الالهیات فقد اعتبروا فی کل منهما قیدا اخر وهو فی المتضادین کونهما فی غایة التباعد وفی الملکة والعدم ان یکون العدمی سلب الوجودی عما من شانه ان یکون فی ذلک الوقت کعدم اللحیة عن الکوسج دون عدمه عن الامرد وکل واحد منهما بالمعنی الاول اعم منه بالمعنی الثانی عموم المطلق من المقید الا ان المطلق من التضاد یسمی بالمشهوری لکونه المشهور فیما بین عوام الفلاسفة والمقید بالحقیقی لکونه المعتبر فی علومهم الحقیقیة والملکة والعدم بالعکس حیث یسمون المطلق بالحقیقی والمقید بالمشهوری وبالقدح الذی یلزم فی انحصار التقابل فی الاقسام الاربعة من تقابل الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب والشجر لکونه خارجا عن التضاد وعن الملکة والعدم علی التفسیر الاخص تفصوا عنه بان الحصر انما هو باعتبار معنی الاعم اعنی المشهوری من التضاد والحقیقی من الملکة والعدم لیدخل امثال ذلک فیه وههنا اشکال من وجهین الاول ان الضدین فی اصطلاح المنطق کما صرح به الشیخ الرئیس وغیره لا یلزم ان یکونا وجودیین بل قد یکون احدهما عدما للاخر کالسکون للحرکة والظلمة للنور والعجمة للنطق والانوثة للذکورة والفردیة للزوجیة وفی کلام بعضهم انه یدخل فیه بعض اقسام الملکة والعدم اعنی ما یوجد فیه التعاقب علی موضوع واحد بناء علی اشتراطهم ذلک فی المتضاد المشهوری ویحصل له تقدیر لا یکون قسیما لتقابل الملکة والعدم وتقابل الایجاب والسلب الثانی ان غایة الخلاف شرط فی التضاد المشهوری ایضا کما هو مصرح به فی کلام الحکماء کالشیخ وغیره فیلزم خروج تقابل السواد والحمرة مثلا عن الاقسام وقد التزم بعضهم وسموا مثل ذلک بالتغاند فزید عندهم قسم خامس فی اقسام التقابل والحق خلافه فان تقابل الاوساط تضاد حقیقی کتقابل الاطراف بیان ذلک ان کل مرتبة من السواد مثلا مشتمل علی طبیعة السواد المطلق الذی لا یقبل الاشد والاضعف عند المشائین وعلی خصوصیة هی بالنسبة الی مرتبة اخری تحتها سواد وبالنسبة الی مرتبة اخری فوقها بیاض کما قال الشیخ فی الشفاء السواد الحق لا یقبل الشدة والضعف بل الذی هو سواد بالقیاس الی الاخر فاذا تحقق ذلک فنقول کل وسط من اوساط السواد باعتبار نفسه فی حکم الطرف اذ لا تفاوت بینهما باعتبار الطبیعة وکذا باعتبار مقایسته

الى سواد دونه في المرتبة الى البياض المفرط او البياض الوسط اذ كونه سوادا ضعيفا انما يحصل اذا
قيس الى سواد اشد لكن اذا قيس اليه يكون ذلك سوادا بالنسبة الى هذا وفي مرتبة لا يكون سوادا بالنسبة الى
ما يليها فثبت لا فرق بينه وبين البياض العلوي في هذه الملاحظة وكذا حكم اوساط البياض فثبت ان التضاد
الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان لها جهتي الاختلاف والتوافق والتقابل انما
هو بالاعتبار الاول فلا يزيد في التقابل قسم خامس ورابعها المتقابلان بالسلب والايجاب وتقابلهما
يسمى بالتناقض وهو قد يطلق على ما بين القضايا ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا في
نفس الامر كزيد فرس وليس زيد بفرس وقد يطلق على ما بين المفردات وهو ما بين المفهوم ونقيضه في
نفسه كالفرسية واللافرسية او بحسب الانتساب الى شيء آخر بالحمل كزيد فرس زيد لا فرس فان كل مفهوم
اذا اعتبر في نفسه وضم اليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ولا يعتبر في شيء منهما
صدق ولا صدق على شيء فاذا حمل على شيء مواطاة او اشتقاقا كان اثباته تحصيلا او اثبات سلبه
ايجاب سلب المحمول وانما يتنافيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع قال الشيخ في
الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا
فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان
واحد محال وقال ايضا معنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او
وجوده لغيره ومعنى السلب سلب اي معنى كان سواء كان لا وجودا في نفسه او لا وجودا لغيره انتهى ومن
احكام الايجاب والسلب ان تقابلهما انما يتحقق في الذهن واللفظ مجازا دون الخارج واليه اشار
بقوله وذلك في الضمير لا في الوجود لان التقابل نسبة وتحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين واحد
المنتسبين في هذا القسم من التقابل سلب والسلوب اعتبارات عقلية لها اعتبارات لفظية فالنسبة
بينهما اعني التقابل انما كانت في اعتبار العقل لا في الواقع واما عدم الملكة فلوحظ من التحقق باعتبار انه
عدم امر موجود له قابلية التلبس فقابل هذا العدم وهذا القدر من التحقق الاعتباري كاف
في تحقق النسبة في الخارج فان لكل شيء مرتبة من الوجود ومرتبة النسبة في الوجود هي كونها منتزعة
من امور متحققة في الخارج اي نحو كان من التحقق **فصل** في المتقدم والمتاخر المتقدم يقال باعتبار
التقدم على خمسة اشياء بحسب الاستقراء المشهوري وقد ذكر بعضهم في بيان الانحصار ان التقدم اما

ان يكون

ان يكون بحيث يقتضي عدم الاجتماع بين المتقدم والمتاخر في الوجود ام لا الاول هو المتقدم بالزمان و
الثاني اما ان يكون محتاجا اليه المتاخر اولا والاول اما ان يكون المتقدم فاعلا وهو العلي اولا وهو الطبعي
والثاني اما ان يعتبر فيه مبدأ يكون القرب منه تقدما وهو الرتبي اولا وهو الشرفي وهذا الوجه انما
يتم لو تم بانضمام الاستقراء اليه لما في الاخير من الانتشار احدها المتقدم بالزمان وهو ان لا يجتمع المتقدم
مع المتاخر في زمان وهو ظاهر كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وكتقدم موسى على عيسى عليهما السلام
لكن الاول بالذات والاخر بالعرض والثاني المتقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن ان يوجد الاخر اي المتاخر
الا وهو موجود معا او قبل ليشمل المعدات وقد يمكن ان يوجد وليس الاخر بموجود لا يخفى عليك
ان هذا لا يصدق على تقدم الجزء الصوري على المركب فالاولى ان يقال هو ما يكون محتاجا اليه المتاخر
ولا يكون علة تامة له كتقدم الواحد على الاثنين قيل ينبغي ان يزاد في تعريفه قيد كونه غير مؤثر في
المتاخر ليخرج عنه المتقدم بالعلية واعترض عليه بانه ان اراد بالمؤثر الفاعل المستجمع لشرائط التاثير فلا حاجة
الى القيد المذكور لخروجه عن قوله وقد يمكن ان يوجد وليس الاخر بموجود وان اراد المؤثر في الجملة فالتقييد
مضر لان تقدم الفاعل الغير المستجمع على المعلول تقدم بالطبع فاذا زيد هذا القيد لم يكن التعريف جامعا
والثالث المتقدم بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر واعلم ان الترتيب بين الاثنين في الخسة والدناءة مندرج
في هذا القسم والرابع المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبدأ محدود او كان نفس المبدأ المحدود
سواء كان بحسب الحس وضعا ان كان الترتيب بحسبه كترتيب الصفوف في المسجد منسوبا الى المحراب وكان
بحسب العقل طبعا ان لم يكن الترتيب بحسب الوضع كترتيب الاجناس والانواع سواء اخذ من الجنس العالي
فيكون كل ما هو اعلى اقدم او اخذ من الشخص فيكون الامر بالعكس والخامس المتقدم بالعلية وهذا التقدم
من جهة العلاقة العقلية التي بين المؤثر المستجمع لشرائط التاثير وبين معلوله فهو في الحقيقة نفس العلية
كما هو مصرح به في كلام بعض الحكماء كتقدم حركة اليد على حركة القلم وان كانتا معا في الزمان اعلم ان
ههنا قسما اخر من التقدم وهو ما بحسب الماهية كتقدم مقومات الماهية عليها مع قطع النظر عن اعتبار
الوجود والعدم بل بحسب اصل تجوهر الذات والذاتي لا يقال انه مندرج تحت التقدم بالطبع لصدق
تعريفه عليه لانا نقول لا شبهة في انه يوجد لهذه الاقسام الثلاثة من المتقدم اعني بالطبع والعلية وما
هو بالماهية قدر مشترك وهو كون الشيء مفتقرا اليه بالذات فعلى هذا ينبغي ان يكون الاقسام الاولى

وفى المتقدم بالمهية

للتقدم اربعة لا خمسة لكنهم لم يكتفوا بالقدر المشترك بين النوعين منه وهما ما بالطبع وما بالعلية
لينحصر التقدم فى الاربعة مع ان التقليل فى الاقسام مطلوب لاجل نكتة نذكرها الان فاذا لم يفعلوا
كك لاجلها فيجب عليهم ان يذكروا هذا القسم ايضا اى التقدم بحسب المهية ولم يهملوه والنكتة هى ان
اطلاق التقدم على اقسامه ليس بحسب اللفظ فقط ولا بحسب الحقيقة والمجاز بل بحسب المعنى المشترك بينها وان
كان على سبيل التفاوت والتشكيك وذلك المعنى المشترك هو ان يكون المتقدم من حيث هو متقدم
شئ ليس للتاخر ولا يكون ذلك الشئ للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم وذلك الشئ هو ملاك التقدم
وبحسب اختلافه وتعدده تختلف الاقسام وتتعدد فاذا كان اختلاف انحاء التقدم تابعا لاختلاف المعانى
التى فيها التقدم فكما ان ملاك التقدم فى العلى والطبعى مختلف فيختلفان باعتباره لان ذلك فى الاول
نفس الوجود من جهة ان الوجود حاصل للمتقدم حيث لم يكن حاصلا للتاخر ولا يكون حاصلا للتاخر
الا حيث يكون حاصلا للمتقدم من دون اعتبار الافادة والايجاد كتقدم الواحد على الاثنين وفى الثانى
وجوب الوجود فان الوجوب حاصل للعلة فى مرتبة امكان المعلول وللمعلول وجوب وجود حاصل
من العلة وان كانا معا فى الزمان فكذلك ملاك التقدم فيما يكون بحسب المهية يخالف الملاكين فيجب
ان يكون هذا التقدم يخالف التقدمين الاخرين اذ الملاك فيه اصل تجوهر المهية وتقومها فان مهية
الجنس تحصلت فى مرتبة لم يتحصل فى تلك المرتبة مهية نوعه وما تحصلت هذه فى مرتبة من المراتب الا
وقد تحصلت تلك معها وقبلها فيكون للجنس تقدم على نوعه باعتبار اصل التقوم مع قطع النظر عن
الوجود فثبت ان هذا نحو اخر من التقدم وان كان يجمع الثلثة معنى واحد هو التقدم الذاتى اعم من
ان يكون التفاوت فى اصل الوجود او فى عارضه الذى هو الوجوب او فى معروضه الذى هو المهية
ولا يخفى عليك ايضا ان تقدم الفاعل التام على معلوله تقدم بالمهية عند الاشراقيين القائلين بالجعل
البسيط الذين جعلوا التاثير والتاثر فى اصل المهية ويتفرع على ذلك كون الجوهر مختلف الصدق متقولا
بالتشكيك على افراده اذا كان الجواهر بعضها علة لبعض وهم قد التزموا ذلك وقالوا جواهر العالم الادنى
ظلال لجواهر العالم الاعلى واما عند اصحاب المعلم الاول فتقدم العقل على الهيولى مثلا وكذا تقدم الهيولى
والصورة على الجسم ليس الا بحسب الوجود لا المهية وليس عندهم حمل الجوهر على العقل متقدما على حمله على
الهيولى وان كان وجود العقل متقدما على وجود الهيولى ولا الهيولى فى انها هيولى مفتقرة الى العقل

بل نفتقر اليه في وجودها وكذا حال الجسم بالنسبة الى جزئيه اقول وممّا يستغرب ان جماعة من المتاخرين لم يجوزوا التفاوت في ذاتيات الاشيا وماهياتها بوجه من الوجوه ومع ذلك انّهم ذهبوا الى انّ الوجود امر عقلي لا تحقق له في الخارج فاختاروا في الاول راي المشائين من اصحاب المعلم الاول وفي الثاني راي القدما والفارسيين فاذا كانت العلة والمعلول كلاهما جوهرين يلزمهم الاعتراف بان جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول مع قطع النظر عن الوجود اذ لا تاثير ولا تاثر في الوجود عندهم على ما اختاروا وهم يتحاشون عن ذلك وهذا عجيب منهم واما المتاخر فيقال على مقابل المتقدم في معانيه فيكون اقسامه كاقسامه وكذا المعية لكن في المعية قسم اخر وهو المعية في الوجود مطلقا كمعية شيئين ليس بينهما علاقة ذاتية ولا يكونان زمانيين حتى يكون المعية زمانية سواء كان احدهما زمانيا وهو المسمى بالدهر او لا يكون وهو المسمى بالسرمد بل المعية بين الزمانيات اذا اعتبرت جواهر ذواتها مع قطع النظر عن تغيراتها الزمانية معية غير زمانية وقد وقع في كلام الاوايل نسبة الثابت الى الثابت سرمد ونسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة المتغير الى المتغير زمان واعترض عليهم الامام الرازي قائلا في كتاب المحصل ان هذا التهويل خال عن التحصيل لان المفهوم من كان ويكون لو كان امرا موجودا في الاعيان لكان اما ان يكون قار الذات فيلزم ان لا يوجد في المتغيرات وان كان غير قار الذات استحال وجوده في الثوابت وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارات وقال خاتم الحكما في نقده انه لا شك ان وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار الذات الثابت الوجود مع الزمان وليس كوقوع القار الذات الباقي كالسما مع الارض وذلك الفرق معقول محصل سواء كان تهويلا او غير تهويل وليس معية المتغير والثابت مستحيلا واذا تقرر اختلاف المعاني فللمصطلحين ان يعبروا عن كل معنى بعبارة يرون انها مناسبة لذلك المعنى ولا يعنون بالتحصيل ههنا غير دلالة العبارات على المعاني

فصل في القديم والحادث القديم بالذات هو الذي لا يكون وجوده من غيره وكلما كان كذلك لا يكون اقدم من وجوده ولا في مرتبة وجوده وجود بان يكون بينهما معية ذاتية لاستلزامها التعلق بالغير فلا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة ولا فاعل ولا غاية لان هذه الاشياء توجب التاخر والاحتياج ويسقط الاولية والتقدم والقديم بالزمان هو الذي لا اول لزمان وجوده كالاجسام الفلكية عند جمهور الفلاسفة واما الابداعيات العقلية فالحق خروجها عن افق الزمان وعدم اتصافها بشيء من القدم والحدوث الزمانيين فما ظنك بالرب الجميع فهو ارفع واقدس من ان يقع في الزمان

مع القار الذات الباقي

اي معية المتغير مع المتغير ومعية الثابت مع المتغير ومعية الثابت مع الثابت سرمدا

وفيه ان كل حادث زماني مسبوق بالمادة والمدة وان الامكان امر وجودي

كما قيل ليس عند ربك صباح ولا مسا فما وقع في بعض الشروح ان القديم بالذات اخص مطلقا من القديم بالزمان غير مستقيم والمحدث بالذات هو الذي يكون وجوده من غيره كالممكنات والمحدث بالزمان هو

الذي لزمانه ابتدا وقد كان وقت لم يكن هو فيه موجودا ثم انقضى ذلك الوقت وجاء وقت صار هو فيه موجودا كاشخاص الكاينات العنصرية وقد يستعمل كل من القديم والحادث بازاء معنى اخر اضافي فيقال القديم للشئ الذي هو اعتق واسبق بالقياس الى ما هو اقرب عهدا منه فيقال للاخر الحادث بالقياس اليه وقد يفسر القديم والحادث الاضافيين بامرين لا زمان دخل فيه المسبوق الا وقد كان سابقه داخلا فيه و اما السابق فقد دخل في زمان ولم يكن المسبوق داخلا فيه وكل حادث زماني فهو مسبوق بمادة وهي ههنا اعم من الموضوع والهيولى والبدن لان الحادث الزماني اما ان يكون عرضا وصورة او نفسا ومدة وهذا ظاهر من مفهوم الحادث الزماني وبيان الحكم الاول قوله لان امكان وجوده سابق على وجوده والا لما كان قبله اي قبل وجوده ممكنا الذات بل ممتنعا الذات لعدم احتمال كونه واجبا مع سبق العدم وح اما ان يصير ممكنا في وقت وجوده فيلزم انقلاب الشئ من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي هذا خلف لاستلزامه تخلف الذات عن نفسها واما ان يصير واجبا فيشتد الاستحالة للزوم الانقلاب مع مسبوقية الواجب بالعدم وذلك الامكان امر وجودي اي ثابت وان كان ثبوته على نحو ثبوت المعدومات والاضافيات التي يتصف بها الاشيا في الخارج والا لما كان الممكن متصفا به قبل وجوده في الواقع اذ لا فرق بين قولنا امكانه لا وبين قولنا الامكان له فلو كان الامكان منفيا لم يتصف الحادث به هذا خلف فثبت ان الامكان نحو من انحاء الثبوت الخارجي وهذا القدر كاف فيما نحن بصدده من اثبات المادة وما في حكمها للحوادث وعلى ما قررنا الكلام المص يندفع عنه كثير من الشكوك منها ان المفارقات ممكنة الوجود يجب تحققها قبل اتصافها بالوجود قبلية بالذات فيلزم ان يكون امكاناتها قائمة بمحل اخر غيرها فكانت مادية هذا خلف ووجه الدفع ان اتصافها بالامكان ليس في الواقع بل في مرتبة مهياتها من حيث هي هي وانما الثابت لها في الواقع الفعلية والوجوب في تحصيل الفاعل الحق اياها وتلك المرتبة وان كانت من مراتب الواقع لكن الواقع اوسع منها فلا ينافي سلب ضرورة الوجود في مرتبة من الواقع ضرورية فيه والسر في ذلك ان الامكان صفة سلبية والاتصاف بامر سلبي في نحو من انحاء الواقع لا يوجب الاتصاف به في الواقع بخلاف الامر الوجودي فان الاتصاف به في مرتبة يوجب الاتصاف به في الواقع وحاصل الكلام ان الامكان بها في المفارقات يجامع الفعلية فلا تنكر لبسهما

قالوا ان الامكان قبل وجوده واجبا او ممتنعا ثم صار ممكنا فيلزم الانقلاب والعجب ان المحشي صرح بلزوم الانقلاب في الامتناع لا من الوجوب

٣ فلا يكون فرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا انتهى

الذات المؤثرة فيهما بخلاف امكان الحوادث المغاير لوجوده فانه الثبوت الخارجي فانه يحتاج الى حامل مغاير
يغاير لذلك الحادث كما علمت في بحث الهيولى ومنهم من اجاب عن هذا الشك بان الامكان في المفارقات
بمعنى اخر وهو انه متى عدمت علتها عدمت هي بخلاف ما نحن فيه فان الحادث يمكن ان ينعدم مع بقاء
علته لفساد يعرض لجوهره وهو غير صحيح اما اولاً فلان الامكان الذي هو قسيم الوجوب والامتناع
مشترك في الجميع بمعنى واحد واما ثانياً فلان قوله معنى الامكان في المفارقات هو انها ينعدم لو انعدمت
علتها فاسد بل الحق ان هذا المعنى تابع للامكان لا انه نفس الامكان سواء كان في الابداعيات او في الكائنات
واما ثالثاً فلان انعدام الشيء مع بقاء علته غير معقول اذ الشيء يجب وجوده بوجود علته ويستحيل عدمه مع وجود
علته سواء كانت العلة بسيطة دائمة او مركبة فاسدة ولو دامت العلة المركبة لدام معلولها مع ان نسبة المعلول الى علته
غير متفاوتة في الدائم وغير الدائم وذكر شيخ الاشراق في المطارحات ان اصله اجاب بعضهم بان الفرق
في الكائنات بين معناه الامكان الذي هو تهيؤ ... لوجوده و... عدمه وان كان هذا الامكان يقع
ولعدمه على الدائم ... بل هذه هي ... الاستعداد ... لا يجتمع مع وجود شيء والامور الدائمة
لا يتقدمها استعداد ... الحوادث ... تشبه ... على ان الامكان في
الحجة المذكورة بالمعنى الشامل لوجوده والامتناع ... بمعنى الكيفية الاستعدادية التي بها
صدور بعض الحوادث دون غيرها من جاعله المتساوي النسبة الى الجميع لم يكن تمام الحجة
على الوجه المذكور بل الحق ان الامكان الماخوذ في الحجة هو الامكان الذاتي الذي يتصف به جميع الممكنات
لكن الفرق بين المبدع والكائن ان حامل الامكان في المبدع هو ماهيته باعتبار بعض الملاحظات العقلية
التي يحللها العقل الموجود البسيط فيه الى ماهية ووجود ويحكم عليها بالامكان بخلاف الكائن فان
حامل امكانه قبل وجوده شيء اخر غير ماهيته فالامكان في الجميع بمعنى واحد الا ان تحققه في الكائن
كاشف عن مادة سابقة وكيفية حاصلة فيها يطلق عليها الامكان الاستعدادي بها يزول عدم
مناسبة ذلك الكائن لصدوره من المبدأ الفياض وتلك المناسبة حاصلة في الابداعيات بحسب ذواتها
من دون الاحتياج الى امر يقربها الى مبدعها في تجرد امكاناتها الذاتية ووجود مبدعها الجواد كاف
عنه بخلاف الكوائن الفاسدة فان الامكان الذاتي فيها غير كاف في صدورها بل لا بد فيها معه من شيء
امر خارج عن ذواتها يلحق موادها ويقربها الى جاعلها التام بعد كونها بعيدة المناسبة لدونها الفقر

بالامتناع والعدم بان يقال ما ذكره من عدم الفرق بين امكانه ولا امكانه لو كان صحيحا لكان جاريا في الامتناع

والعدم بان يقال لا فرق بين قولنا امتناعه لا ولا امتناع له وكذا عدمه لا ولا عدم له فلو لم يكن كل منهما وجوديا

لم يكن الممتنع ممتنعا والمعدوم معدوما والحل في الجميع ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة

عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية وكما انه فرق بين اتصاف الشئ

بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك لا فرق بين اتصاف الشئ بصفة سلبية وبين سلب

الاتصاف بها وحل الاندفاع ان المعترض ... ان الامكان وجودي بالمعنى الاول ... للشئ في الخارج

وان كان كون الشئ للشئ في ايجاب ... المحمولة في القضية الخارجية لان هذا القدر من التحقق يكفي

في بيان ما يحكم بصدده من وجود المادة في الخارج لان ثبوت الشئ اي شئ كان للآخر يستدعي وجوده

... [illegible] ... الحادث ...

... لا امكان في ... [illegible] ...

... [illegible] ... الموصوف ...

قولنا امكانه لا ولا امكان له ... العدم والامتناع ... ان الاتصاف ... بين الاتصاف بهما ...

... [illegible] ... في الخارج فعدم ... [illegible] ... لاتصافها ...

... بين قولنا امتناعه لا ولا امتناع له ... [illegible] ... على ان لو ...

الاتصاف ... واقع ... موصوف في الخارج ... ذلك الموصوف ...

... يكون مادة لنقيضه ... بالقياس الى صورة التحرير وقال بعض ... معنى قولنا

امكانه لا هو ان الامكان صفة سلبية والصفة السلبية انما تتحقق بتحقق موصوفها وموصوفها ...

الحادث معدوم فيكون امكان الحادث قبل وجوده معدوما ... الامكان للحادث ...

والفارق لم يتفطن لمعنى الكلام حيث ... الفرق بين ... وليس ...

الامكان سلبية ... عدم تحققه قبل الحادث لعدم موصوفه ... الحادث وبين المعنيين ...

اقول هذا الجواب في غاية الركاكة لوجوه **الاول** انه ... لا يكون الممتنع ممتنعا ولا المعدوم

معدوما ... ما ذكره من عدم الفرق بين قولنا امتناعه لا وعدمه لا ولا امتناع ولا عدم له **الثاني**

... بانه لو كان الامكان وجوديا لكان للحادث امكان قبل وجوده ... الوجه ...

الفن الاوّل في انّ الامكان لايكون قايماً بنفسه

تحقّق موصوفها والحادث والحادث لم يوجد بعد فلم يكن قبل وجوده ممكنا والجواب بانّه قايم بالمادة مشترك
الالزام **الثالث** انّ قوله الصفة السلبية انما تحقق بتحقق موصوفها ان اريد تحقق الموصوف تحققه في الخارج
فمنقوض بالمحمولات الذهنية وان اريد تحققه لما تحقق فمسلّم واللازم منه عدم اتصاف الحادث بالامكان قبل
وجوده اتصافا خارجيا ولا يلزم منه عدم كونه ممكنا في نفس الامر وبالحقيقة امكان الحادث قبل وجوده وصف
خارجي لموضوعه فانّ معناه كون ذلك الشئ في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة
للشئ من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاوّل يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة للمضاف
اليه فاتّصاف الموضوع بالامكان حال خارجي له واتّصاف الحادث به قبل الوجود حال عقلي له ولما لم يكن وجود
الحادث الا في غيره فلم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير والامكان لايكون قايما بنفسه اذ لو كان كلّ ما اتصف
به شئ من الممكنات وما كان اتصاف بعض الاشياء به اولى من غيره ولانّ امكان الوجود انّما هو بالاضافة الى ما هو
اى الامكان الوجود له اى الماهيّة والحاصل انّ امكان الوجود نسبة بين الوجود ~~نسبة بين الوجود~~ وذات الممكن
والنسبة من الاعراض بل هي اضعف الاعراض فلا يكون قايما بنفسه فيكون قايما بمحلّ موجود وليس ذلك المحلّ
الموجود نفس ذلك الحادث لعدم وجوده بعد ولا ذات الفاعل بناء على ما توهم من انّ امكان الشئ هو
اقتدار فاعله عليه لتعلّل اقتدار الفاعل وعدمه بامكان المعلول وعدمه اذ يقال هذا مقدور لانّه ممكن و
ذاك غير مقدور لانّه غير ممكن فلا يكون الممكنية عين المقدورية فذلك المحلّ الموجود امّا امر منفصل عن
الحادث او متعلّق به واستحالة الاوّل معلوم لانّ حامل قوة الشئ لا يكون امرا مباين الذات عنه اذ ليس كونه
امكانا للحادث ح اولى من ان يكون لغيره فتعيّن الثاني وهو المادة فكلّ حادث يسبقه امكان وجوده
وهيولى والهيولى لا يصحّ حدوثها الا على سبيل الابداع والا لكان يسبقها هيولى وامكان فيصير الهيولى صورة
او هيئة فيه فلا يكون هيولى وهو ح فلا حادث الا ما له قوة وجود في هيولى وذلك امّا ان يكون مع المادة
كالنفس او عن المادة كالصورة او في المادة كالعرض واحتياج الحادث الى المادة من وجهين احدهما انّ
استعداد المادة شرط في وجوده فانه اذا كان الفاعل مفارقا لا يتغير فحدوث الحادث لتجدّد القابل
او ما في حكمه وحصول استعداده له بعد عدم كونه مستعدا والا يلزم من وجود الحادث في وقت مخصوص
دون غيره من الاوقات ترجيح بلا مرجّح والثاني لحاجته الى المادة في قوامه او في فعله الذي به يتحقق تمامه
وكماله وهيولى المتفاسدات واحدة والا لكان الفاسد يفسد مع مادته والكاين حدث مع مادته فيكون الهيولى

قوله ولا يلزم منه عدم كونه ممكنا في نفس الامر اى فانّه يتم في اتمام البرهان الا ان يقال انّ هذا الشئ الحادث متصف بالامكان بحسب الخارج في الواقع ونفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر ولما كان نفس الحادث معدوما في الخارج فلا بد لصحة هذا الاتصاف الواقعي الخارجي من موضوع هو مادة الحادث فيحصل ان الصفة ان كانت سلبية وصفة السلبية انما تتحقق بتحقق موصوفها الى آخر ما يقال لا يتم الحجة ميرزا ابو الحسن دام ظله

فاسدا كما بينا وهذا خلف قال الشارح الجديد لم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر
اخر كذلك ولم يقم دليل على امتناع ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس وارادتهما
القائمة بهما على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولا ممكنا مع تعلق النفوس
بحيث تحتاج الى الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرع على هذه القاعدة مثل ما سيجيء من ان العقول جميع كمالاتها
بالفعل لا ان يكون بعضها بالقوة ويوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة اقول قد
حققنا في مبحث الهيولى ان جهة الامكان الاستعدادي والقوة يرجع مطلقا الى الهيولى وان الهيولى لا
حقيقة لها الا القوة والامكان لضعف وجودها وخسة جوهرها فالعقول لقوة جوهريتها وشدة
فعليتها وجودها لا يمكن ان يكون مادة لصورة حادثة او موضوعا لعرض حادث لفقد القوة والامكان
فيها لانهما من لوازم الهيولى بل عين الهيولى وذوات العقول صور مجردة ليست جواهرها جواهر استعدادية
بل صورية محضة كما برهن عليه في كتب المعلمين ارسطو والفارابي وفي كتب الشيخ الرئيس ايضا كالشفا
والنجاة والتعليقات والمبدء والمعاد واما النفوس سواء كانت فلكية او انسانية فهي وان كانت محلا
للحوادث مثل الاشواق والعلوم المتجددة السانحة لها من المبادي العالية فاستعداد تلك الحالات
المتجددة فيها لاجل تعلقها بالمواد فجهة القوة فيها ايضا يرجع الى الهيولى فانها قد علمت انها من حيث
الذات وان كانت مجردة لكنها من حيث الافاعيل والانفعالات مادية فما ذهب اليه الفلاسفة من ان جميع
كمالات العقول فطرية وليس لها كمال منتظر وتفريعهم ذلك على المسئلة المذكورة حق لا شبهة فيه فصل في
تعريف القوة والفعل لفظ القوة كان معناه المتعارف عند الجمهور تمكن الحيوان من الافعال
الشاقة ثم نقل منه الى مبدئه المسمى قدرة وهي صفة بها يتمكن الحي من الفعل وتركه بالارادة ونسبتها الى
الطرفين بالسوية ثم الى لازمه وهو كون الحيوان بحيث لا ينفعل سريعا ويتأبى عن التأثر ثم عمم فاستعمل
في كون الشيء مطلقا بهذه الحيثية ونقل ايضا من القدرة الى لازمها بالنسبة الى المقدور وهو امكان
حصوله مع عدمه اي القوة الانفعالية التي لا تجامع الفعل وهو الذي يتوقف عليه وجود الحادث
كما مر وهذه القوة قد تكون لتهيؤ الشيء لواحد دون مقابله كقوة الفلك على قبول الحركة فقط وقد تكون
لتهيؤ الشيء وضده جميعا وقد تكون في شيء قوة لقبول امر دون حفظه وقد تكون فيه قوة للقبول
والحفظ جميعا والاول كالماء والثاني كالارض والهيولى الاولى فيها قوة قبول سائر الاشياء وان تخصص قبولها

الفن الاول في تعريف القوة

لبعض الاشياء دون بعض بتوسط امر حاصل فيها كما تستعد بواسطة الرطوبة لسهولة الانفصال والفرق
بين القوة بهذا المعنى والاستعداد ان القوة تكون قوة على الشي وضده بخلاف الاستعداد وهي تكون
بعيدة وقريبة دون الاستعداد وتقال ايضا من القدرة الى ما هو كالجنس لها من المؤثرية التي اعم
من القدرة والايجاب اي ما به التاثير والقوة بهذا المعنى هي التي ذكرها المص بقوله هي الشي الذي
هو مبدء التغير في اخر سواء كان من الصور الجوهرية او الاعراض فان صدور الحرق من الحديدة المحماة
انما كان باعتبار الحرارة وليس المراد بالمبدء ههنا المبدء الفاعلي اذ القوة بهذا المعنى قد تكون فعلية كالكيفيات
الفعلية المعدة لموضوعها نحو الفعل وقد تكون انفعالية كالكيفيات الانفعالية المعدة لموضوعها نحو الانفعال
وايضا قد تكون مبدء للتغير في المحل ابتداء كصور العناصر المبادي للكيفيات المحسوسة في موادها ابتداء
وقد تكون مبدء له في غير المحل ابتداء كالنفس الناطقة المقتضية للتغير في البدن وقد تكون مبدء للتغير في
نفسها لكن من جهتين ولذلك قيد المص لفظ الاخر بقوله من حيث هو اخر لاندراج ما هو مبدء للتغير
في نفسه كعالج الانسان نفسه الناطقة في الامراض النفسانية فانه يعالج من حيث كونه عالما ويتعالج
من حيث تعلقه بالمادة القابلة التي جهة القبول راجعة اليها دائما فموضوع الحيثيتين مختلف ولا يكفي في مثل
هذا المقام التغاير الاعتباري فقط على ما قرره الشراح والمصنف لم يذكر القوة بالمعنى الذي تقابل
الفعل فالمناسب له الاقتصار على ذكر القوة في العنوان وكل ما يصدر عن الاجسام في العادة المستمرة
المحسوسة من الاثار والافعال كالاختصاص باين وكيف وحركة وسكون فهي صادرة عن قوة موجودة
فيه لان ذلك اما ان يكون لكونه جسما او لامور اتفاقية او لامر مفارق عن الاجسام بالكلية او لقوة موجودة
فيه والاول باطل والا لاشتركت الاجسام فيه لان الجسم بما هو جسم موجود متحصل تحصلا نوعيا لا يتخلف
مقتضاه في الاجسام وان كان جنسا لها باعتبار اخذه مبهما لا بشرط شي على ما سبق بيانه والثاني
ايضا باطل والا لما كان ذلك الصدور والاثر مستمرا لان الامور الاتفاقية لا تكون دائمة ولا اكثرية اذ
تادي السبب الى المسبب اما دائمي او اكثري او مساو او اقل فالسبب على الوجهين الاولين يسمى سببا ذاتيا و
ذلك المسبب يسمى غاية ذاتية وعلى الاخيرين سببا اتفاقيا والمسبب غاية اتفاقية والثالث ايضا باطل
لان المفارق نسبته الى ساير الاجسام نسبة واحدة فيحتاج في تاثيره في بعض دون بعض الى مخصص و
الكلام عايد في المخصص والاقسام جارية فيه وكلها باطلة الا الرابع كما قال فاذن هو اي ما يصدر عن جسم

قوله على ما قرره الشراح ومنهم شارح ... والميبذي على ما يشهد به الشرح ١٢

قوله او مساو اي يكون زمان تاديه مساويا لزمان عدم التادي و قس عليه ١٢

من الاجسام عن قوة موجودة فيه اى فى ذلك الجسم وهو المطلوب **فصل فى العلة والمعلول** العلة لها مفهومان احدهما هو الشىء الذى يحصل من وجوده من حيث هو وجوده وجود شىء اخر ومن عدمه عدم شىء اخر وثانيهما ما يتوقف عليه وجود الشىء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثانى تنقسم الى علة تامة وهى التى لا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى علة غير تامة تنقسم الى الاقسام التى سيذكرها المص واما قوله يقال لكل ماله وجود فى نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره فهو لا يصلح الا لتعريف بعض الاقسام للعلة فلا يجوز جعله مقسما كما فعله بقوله وهى اربعة اقسام مادية وصورية وفاعلية وغائية لان العلة اما ان يكون جزء للشىء اولا والجزء ينقسم الى ما به يكون الشىء بالفعل وهى الصورة والى ما به يكون الشىء بالقوة وهى المادة والتى ليست بجزء اما ما يكون لاجله الشىء وهى الغاية او ما يكون منه الشىء وهو الفاعل وقد يخص الفاعل بما منه الشىء المباين من حيث هو مباين ويسمى ما منه الشىء المقارن باسم العنصر والمادة ايضا تختلف باعتبار عليتها الى ما لاجله كالنوع العنصرى والى ما بها كالهيئات فربما يجمع الجميع فى اسم المادية لاشتراكهما فى معنى القوة والاستعداد فتكون العلل اربعا وربما ينفصل فيكون خمسا والصورة ايضا تختلف نحو تقويمها للمادة وللمجموع منها والاولى ارجاعها باعتبار الاول الى الفاعلية وان كانت مع شريك غير مقارن موجبا لافادة هذه العلة واقامة العرتبهما كما علمت فى بحث التلازم بين الهيولى والصورة فالصورة وان كانت صورة للمادة لكن ليست علة صورية لها بل فاعلية لها ومن ههنا يعلم ايضا فساد ظن من خصص الفاعل بغير المقارن والقابل اذا كان مبدأ لما فيه لا يكون مبدأ للصورة لتقدمها عليه بل للعرض لتقومه اولا بالصورة لانه باعتبار ذاته انما يكون بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ الشىء ولكن يكون مبدأ للهيئة المركب او لوجود العرض بعد ما تقوم بالصورة فقد تحقق الفرق بين المادة والعلة المادية كما بين الصورة والعلة الصورية فان قلت لا تم انحصار اجزاء الماهية فى المادة والصورة فان الجنس والفصل كل منهما جزء الماهية مع انهما ليسا بمادة وصورة قلنا الجنس والفصل اذا اخذا مجردا كل منهما عن الاخرى بشرط لا فانهما مادة وصورة اذ المراد بالمادة والصورة ههنا ليس ما يخص بالجواهر بل ما يعمها وغيرها من الاعراض سواء كانت فى الذهن او فى الخارج وان اخذا مبهمين اى لا بشرط فانهما ليسا بجزئين للماهية بل جزئيتهما للحد دون المحدود اذ كل منهما ومن النوع مقول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك فان قلت الحصر فى الاربع منقوض بالشرط والمعد وعدم المانع قلت هذه اما من متممات الفاعل من حيث هو فاعل

واما

واما من مقتضيات المعلول من جهة ... معلول واما علة لا بالذات بل بالعرض اما العلة المادية فهي التي
تكون جزءا من المعلول لكن لا يجب بها ان يكون موجودا بالفعل فيكون فيه قوة وجود المعلول اما بوحدانيته
او بشركة غيره اما الاول فقد يكون مع تغير ما في نفسه او لا والثاني كاللوح للكتابة والاول قد يكون بتغيره
في حاله وصفه سواء كان بزيادة حال ونقصانه او في ذاته وجوهره مثال الاول كالطين للكوز والابيض
للاسود حيث يتغير العنصر في احدهما بزيادة عرض كالحركة وفي الاخر بنقصه كالسواد والثاني كالمني للحيوان
والخشب للسرير حيث يزيد على احدهما كمالات جوهرية حتى يبلغ الى درجة الحيوان وينقص عن الاخر
بالنحت شيء من جوهره واما الثاني فهو اما مع استحالة ما مثل الهليلج للمعجون او لا مثل الخشب والحجارة
للبيت والاحاد للعدد ثم العنصر اما عنصر الكل كالهيولى الاولى او ما عنصر لبعض الامور مثل العنصر للخل والخمر
والدبس وقد اشار بما تقدم الى ان العنصر الاول يجب ان لا يكون فيه جهة صورية والحق ان العنصر في جميع
الاقسام المذكورة ليس الا هيولى واما العلة الصورية فهي التي تكون جزءا من المعلول لكن يجب بها ان يكون المعلول
موجودا بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها وهو المختص باسم الموضوع او لا وهو المختص باسم المادة
على اصطلاح اخر فيطلق على الاول ... الصورة التي للكوز وعلى الثاني جوهر صورة باصطلاح اخر كالنفس
التي للحيوان واما الفاعلية فهي التي يكون منها وجود المعلول وهي قد يكون بالذات كالفاعل الصانع للكوز
والطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض مما لا تنر مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال للكاتب معالج فان المعالج
بالذات هو لكن من حيث انه طبيب واما لان معلوله بالذات امر اخر يلزمه شيء ينسب الى ذلك الفاعل بالعرض
كالتبريد المنسوب الى السقمونيا لانه برد بالعرض وفعله بالذات استفراغ الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة ومن
هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط فان معطي الصحة مبدأ
اجل من الطبيب ومبدأ الانحدار الثقل الطبيعي للسقف ومن هيهنا انكشف ما مر من ان دفع المانع ليس من جملة
العلل الذاتية وكذا الحكم في احالة النار ما يجاوره نارا وطرح البذر في الارض والفكر في المقدمات وساير
ما يشبه هذه الاشياء مما ليست عللا بالحقيقة واما الغائية فهي التي لاجلها وجود المعلول كالغرض المطلوب
من الكوز واعلم ان المادة والصورة علتان بالذات لشيئية المعلول والفاعل والغاية علتان لوجوده
ولا خلاف لاحد في ان لكل مركب مادة وصورة وفاعل واما ان لكل معلول غاية ففيه شك لان من المعلول
(اي ماهية المعلول) (فلوجوده علة غائية كذا في مبحث ...)
ما هو عبث لا غاية فيه ومنه ما هو اتفاقي ومنه ما هو صادر عن المختار بلا داع ومرجح ومنه ما يكون

قوله واعلم اه قال في الاسفار فبهذا قالوا ان الشيء يكون معلولا في شيئيته ويكون معلولا في وجوده فالمادة والصورة ... ١٣ اه

لغاية

لغايته غاية ولغاية غايته غاية فلا يكون لها بالحقيقة غاية كما انه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان الجميع سابقا فلا ابتداء لها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية والتتبع المترادفة للقياسات فلنورد بيانا هذه الامور في مباحث

المبحث الاول في العبث واثبات غاية ما له

اعلم ان لكل حركة ارادية قبلها مبادي مترتبة كما وقعت اليه الاشارة انفا فالمبدأ القريب هو القوة المحركة اي المباشرة لها وهي في الحيوان ان يكون في عضلة العضو والذي قبله هو الارادة المسماة بالاجماع والذي قبل الاجماع هو الشوقي والابعد من الجميع هو الفكر او التخيل واذا ارتسمت في الخيال او في العقل صورة موافقة تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فاذا تحقق الاجماع خدمته القوة المحركة التي في الاعضاء فالحركات الارادية مترتبة بالاسباب المذكورة ثم نقول ربما كانت الصورة المرتسمة في القوة المدركة هي نفس الغاية التي ينتهي اليه الحركة كالانسان اذا ضجر عن موضع فتخيل صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت اليه حركته وربما كانت غيرها كما يشتاق الانسان الى مكان ليلقى فيه صديقا ففي الاول يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نفس الغاية المشوقة وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المشوق حاصلا بعد ما انتهت اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية المتحرك فقد وضح ان غاية الحركة في كل حال من حيث كونها غاية الحركة غاية حقيقية اولية للمبدأ القريب للحركة الذي يكون في عضلة الحيوان لا غاية له غيرها بخلاف المبادي السابقة عليها اذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهي اليه الحركة كما علمت وان اتفق ان يتطابق المبدأ الاقرب والمبدأ الذان قبله كانت نهاية الحركة غاية للمبادي كلها فليست عبثا واذا طابق ما انتهت اليه الحركة لمشتاق التخيل دون الفكر فهو العبث فلا يخ اما ان يكون التخيل وحده هو مبدأ الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس او حركة المريض او مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية كالعبث باللحية ويسمى الفعل في الاول جزافا وفي الثاني قصدا ضروريا او طبيعيا وفي الثالث عادة وكل غاية لمبدأ من تلك المبادي من حيث انها غاية له اذا لم توجد يسمى الفعل بالقياس اليها باطلا واذ تقررت هذه المقدمات فقد علم ان العبث غاية القوة الخيالية على التفصيل المذكور فقول القايل ان فعل العبث من دون غاية مطلقا او من دون غاية هي خير حقيقي او ظني غير صحيح لان الفعل لا يحصل الا ان يكون له غاية بالقياس الى ما ليس مبدأ له بل بالقياس الى ما هو مبدأ له ففي العبث حيث مبدأ فكري ما البتة فليست فيه غاية فكرية واما المبادي الاخر فقد حصلت لكل منها غاية في حده وهي خير بالقياس اليه فان كان فعل نفساني فلشوق مع تخيل وانه يمكن ذلك التخيل ثابتا فلا يكن مشعورا به فان التخيل غير الشعور به

وغير بقائه فاللاعب باللحية والنايم والساهي لاتخ فعلهم من باعث شوقي من عادة او ضجر عن هيئة وارادة
انتقال الى هيئة اخرى وحرص من القوى الحاسة ان يتجدد لها فعل لعجز ذلك من اسباب جزئية لايمكن
ضبطها والمادة لذيذ وكذا الانتقال عن المملول والحرص على الفعل الجديد كل ذلك بحسب القوى الحيوانية
واللذة خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان وظني بحسب الخير الانساني فليست هذه الافعال خالية عن خير
حقيقي بالقياس الى ما هو مبدأه وان لم يكن خيرا عقليا **المبحث الثاني في بطلان القول بالاتفاق** وهو
ما زعم ذي مقراطيس ان وجود العالم انما هو بالاتفاق لان مبادي وجوده اجرام صغار لا يتجزى كانت
متشوشة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة الطبايع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت منها
جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم لكنه زعم ان تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق
واما انباذقلس فزعم ان تكون الاجرام الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كانت على وجه يصلح للبقاء و
النسل بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وللقائلين حجج منها ان الطبيعة لا روية لها فكيف تفعل لاجل
غرض ومنها ان الفساد والموت والتشويهات والزوايد ليست مقصودة للطبيعة مع ان لها نظاما لا يتغير
كاضدادها فعلم ان الجميع غير مقصود للطبيعة فان نظام الذبول وان كان على عكس النمو لكن له كعكسه
نظام لا يتغير ونهج لا يهمل ولما كان نظام الذبول لضرورة المادة من دون قصد وتوجه للطبيعة اليه فكذلك
نظام النشو لضرورة المادة من دون داع طبيعي ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة
تحلل الشمع ويعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض الثوب ومنها ان المطر يعلم جزما انه كاين لضرورة المادة
اذ الشمس اذا بخرت الماء تخلص البخار الى الزمهرير فلما برد صار ماء ثقيلا فنزل بضرورة فاتفق ان يقع في
مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة ثم هكذا نقول في غيره و
لنمهد لدفع هذه الشبهة وامثالها مقدمة هي ان الامور الممكنة اما دائمة او اكثرية او حاصلة بالتساوي كقعود
زيد وقيامه او على الاقل اما ما يكون على الدوام او على الاكثر فلا يقال انه اتفاقي والباقيان قد يكونان
باعتبار ما ضروريا وذلك مثل ان يتشرط ان المادة في كف الجنين فضلت عن المصروف منها الى الاصابع الخمس
والقوة الفاعلة صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية فيجب ان يخلق اصبع زايد فعلم انه عند تحقق هذه
الشروط يجب تكون الاصبع الزايد ويكون ذلك من باب الدايم بالنسبة الى الطبيعة الجزئية وان كان نادرا
اقليا بالقياس الى الطبيعة الكلية الانسانية فاذا ثبت ان الامر الاقلي دائم اذا اخذ بشروطه واسبابه فهي ضرورية

المساوي اكثريا او دائميا بملاحظة شروط واسبابه لم يبق ريبة فالامور الموجودة بالاتفاق اعنى الاتفاقى المساوي والاكثري دائميا هذا صح
عند الجاهل باسبابها وعللها واما بالقياس الى مبدأ الجميع والاسباب المكتنفة بها فلم يكن شيء منها اتفاقيا فان
عثر حافر بئر على كنز فهو بالقياس الى الجاهل بالاسباب التى ساقت الحافر الى الكنز اتفاق واما بالقياس الى
من احاط علما بالاسباب المؤدية اليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب فقد تحقق ان الاسباب الاتفاقية حيث يكون
يكون لاجل شيء الا انها اسباب فاعلية بالعرض والغايات غايات بالعرض فاذا تيقنت ما قدمناه فقد علمت
ان الاتفاق غاية عرضية لامر طبيعي او ارادي او قسري ينتهى الى طبيعة او ارادة فالطبيعة والارادة اقدم
من الاتفاق لذاتيهما فما لم يكونا اولا لم يقع اتفاق فالامور الطبيعية والارادية متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق
طار عليهما اذا قيس اليهما واذا قيس الى اسبابه المؤدية اليه فيكون غاية ذاتية له طبيعية او ارادية فظهر ان
وجود الاشياء ليس على سبيل الاتفاق وان كان للاتفاق مدخل الى بعض افرادها فما نسب الى انباذقلس او
ذيمقراطيس كله باطل واما الجواب التفصيلى عن الشبه المذكورة ففى الاولى انه لو اذا عدمت الروية عن الطبيعة
يلزم ان يكون فعلها غير متوجهة الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل لكل فعل غاية مخصوصة يلزم تعلق
الفعل اليها لذاته لا بجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس المختارة مسلمة عن اختلاف الدواعى والصوارف لكان
يصدر عنها فعل متشابه على نهج واحد من غير روية كما فى الافلاك ومما يؤيد ذلك ان النفس الروية
فعل ذو غاية وهى لا يحتاج الى روية اخرى وايضا الصناعات اذا صارت ملكة لم يحتج فى استعمالها الى روية
مع انها ذات غايات بلا شبهة بل ربما يكون الروية ما نعة كالكاتب الماهر لا يروى فى كل حرف وكذا العواد
الماهر لا يتفكر فى كل نقرة بل اذا روى او تفكر اتبلد فى صناعتها فللطبيعة ايضا غايات بلا روية وقريب
من هذا اعتصام الزالق بما يعتصم ومبادرة اليد فى حك عضو بلا فكر وروية وفى الشبهة الثانية ان الفساد
فى هذه الكائنات تارة لعدم كمالها وتارة لحصول موانع وايرادات خارجة عن مجرى الطبيعة اما الاعدام
فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان يبلغ اليها فالموت والفساد والذبول لكل ذلك لقصور
الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة وههنا سر ليس هذا المشهد موضع بيانه واما نظام الذبول
فهو ايضا متأد الى غاية وذلك لان له سببين احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة
ولكل منهما غاية فغاية الحرارة تحليل الرطوبات وافناء المادة الرطبة وغاية الطبيعة التى فى البدن حفظ المادة
ما امكن بامداد بعد امداد لكن كل مدد تال يكون الاستعداد منه اقل من المدد الاول فيكون نقصان

الامداد بسبب النظام الذبول بالعرض واما الزيادات والتشويهات فهي كاينة لغاية ما فان المادة اذا ما
افادها الطبيعة الصورة التي يستحقها ولا يحملها كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيها ما الغاية وان لم يكن غاية
للكل بمجموعه ولا يلزم ان يكون غاية شئ لغيره وفي الشبهة الثالثة ان القوة المحرقة لها غاية واحدة
وهي احالة المحترق والى مشاكلة جوهرها واما ساير الافاعيل كالعقد والحل والتسويد والتبييض
وغيرها فهي توابع ضرورية والضرورى من جملة الغايات بالعرض عندهم كما ستعلم وفي الشبهة الرابعة
ان ما نقل في سبب المطر معناه بل السبب فيه اوضاع سماوية يلحقها قوابل واستعدادات ارضية للنظام
الكلي وانفتاح الخيرات ونزول البركات فهي اسباب الهية لها غايات دائمة او اكثرية في الطبيعة **المبحث الثالث**
ان من المعطلة قوما جعلوا فعل الله تعالى خاليا عن الحكمة والمصلحة مع انك قد علمت ان للطبيعة غايات
وان فعل النايم والساهي لا ينفك عن غاية ومصلحة لبعض قواه متمسكين بحجج هي اوهن من بيت العنكبوت
منها التشبث في ابطال الداعي والمرجح بامثلة جزئية من طريقي الهارب وقدحي العطشان ورغيفي الجايع
ولم يعلموا ان خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فان من جملة المرجحات لافاعيلنا في هذا العالم امور خفية عنا
كالاوضاع الفلكية والامور العالية ولم يتفطنوا انه مع ابطال الداعي في الافعال وتمكين الارادة الجزافية
ينقطع سبيل اثبات الصانع فان الطريق الى اثباته ان الجايز لا يستغني عن المرجح فلو ابطلنا هذه القاعدة
لم يمكننا اثبات واجب الوجود ومنها قولهم ان الارادة مرجحة صفة نفسية لها والصفات النفسية لوازم
الذات لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة وهو ايضا كلام لا حاصل له فان مع تساوي
الفعل كيف يتخصص احد الجانبين والخاصية التي يقولونها هذيان فان تلك الخاصية كانت حاصلة ايضا
مع فرض اختيار الجانب الاخر الذي فرض مساويا لهذا الجانب ومنها قولهم بان الارادة متحققة قبل الفعل
بلا اختصاص باحد الامور ثم تعلقت بامر دون امر وهذا كاف في افضاحهم فان المريد لا يريد الشئ
الا ان الارادة من الصفات الاضافية فلا يتحقق ارادة غير متعلقة بشئ ثم يعرضها التعلق ببعض
الاشياء نعم اذا حصل تصور شئ قبل وجوده وبرجح احد جانبي امكانه تحصل ارادة متخصصة باحدها
ثم تنبعث منها عزيمة على الايجاد فالحاصل ان المختار متى كانت نسبة المعلول اليه امكانية من دون داع
ومقتض لصدوره يكون صدوره عنه ممتنعا لامتناع كون المساوي راجحا فان تجويز ذلك من العاقل
ليس الا قولا باللسان دون تصديق بالقلب فذلك الداعي هو غاية الايجاد وهو قد يكون نفس الفاعل

وبحث في غاية الكائنات المتعاقبة

كما في الواجب تعالى لانه ام الفاعلية فلو احتاج في فعله الى ... ... تعالى ... اما غاية

و ستعلم انه مسبب الاسباب ... ما يكون سببا ولا الة ... فعله غاية اولى سوى ذاته اذ الغايات تساير

الاسباب يستند اليه فلو كان لفعله غاية غير ذاته ... لم يستند وجودها اليه لكان خلاف الفرض

وان استند اليه فالكلام عائد فيما هو غاية داعية له ... تلك الغاية حتى ينتهي الى غاية هي عين ذاته

دفعا للدور والتسلسل وقد فرض كونها غير ذاته هذا خلف فذاته تعالى غاية للجميع كما انه فاعل لها

المبحث الرابع في غاية الكائنات المتعاقبة لا الى نهاية اعلم ان من جملة الغايات بالعرض هو الذي يقال

له الضروري وهو على ثلثة اقسام احدها الامر الذي لا بد من تقدم وجوده حتى توجد الغاية مثل صلابة

الحديد للقطع وهذا يسمى بالفاعل ومن هذا القبيل الموت وامثاله فان الموت غاية نافعة لنظام النوع و

للنفس ايضا الثاني ما يكون لازما للملزوم الغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل انه لا بد في جسم اذكن

للقطع لان ذلك لا ينفك عن الحديد الذي لا بد منه الثالث الذي يكون حصوله مترتبا على حصول الغاية

لحدوث الحوادث العنصرية عن حركة الافلاك وغاية حركتها ... استكمالها ... ووجود الشر في هذا العالم

من هذا القسم فاذا تقرر ذلك فنقول اما القول في الحوادث الكائنة فيجب ان الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة

للعالم ليس وجود شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية وجود الماهيات النوعية وجودا مستمرا فان امكن

بقاء شخص واحد منها فلا يحتاج الى تعاقب الافراد فلا يوجد منها الا واحد كالشمس والقمر وان لم يمكن ذلك

فيحتاج الى الافراد المتعاقبة للنوع لا من حيث كون الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلوب بالذات

لا يمكن حصوله الا معها فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية لا ذاتية من الغايات الذاتية ... هذا

بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع واما غاية الطبيعة الشخصية فهي بقاء ذلك الشخص المعين وبعدها غاية

غير ذلك واما الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما ستعرف استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل

ليحصل لنفوسها التشبه بالكامل الذي ليس له كمال منتظر وذلك لما لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية

لا جرم صارت الاوضاع المتعاقبة غايات عرضية لحصول الكائنات العنصرية كما سمعت فيما تقدم من

والتتابع المترادف فيجب ان يعلم ان المراد بقولنا هي العلة الغائية انه لا يجوز ان يكون للفاعل الواحد في

فعل واحد غاية بعد غاية الى لا نهاية واما ان يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز وههنا الكلام

قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه واعلم ان النظر في

الغاية هو بالحقيقة افضل اجزاء الحكمة وما ذكر في الكتب كالشفاء وغيره ففيها مساهلات واشياء غير منقحة لا ينقح الا بالكلام المشبع والتحقيق البالغ فيجب الخوض فيها وتوفية الحق في التفصي عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة وقد بسطنا الكلام في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية فليطلب تحقيق الحق من هناك وما يمكن ايراده في هذا الموضع هو ما نقول انك لو نظرت حق النظر الى العلة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائما انما التغاير بحسب الاعتبار فان الجائع مثلا اذا اكل الشبع فانما اكل لانه تخيل الشبع فحاول ان يستكمل له وجود الشبع فيصير من حد التخيل الى حد الشهود والعين فهو من حيث انه شبعان تخيلا هو الذي ياكل ليصير شبعان وجودا فالشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية لما يجعله فاعلا تاما والشبعان وجودا هو الغاية المترتبة على الفعل فالاكل صادر من الشبع مصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين فعلم ان العلة الغائية لا ينفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل ايضا مترجع اليه بحسب الاستكمال فظهر ان تقسيمهم الغاية الى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح والى ما يكون في القابل والى ما يكون في غيرهما كرضا فلان غير مستقيم فان القسمين الاخيرين يرجعان الى القسم الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل فان البانى لا يبنى والمحصل لرضا الشان بفعله لا يحصل الا لمصلحة تعود الى نفسه سواء كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلا او ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا وكذا تقسيمهم الاخر انه قد يكون الغاية نفس ما ينتهى اليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرنا اذ لولا ان ثمة طلب فرح او استفاع يعود الى النفس لم يتصور الحركة الارادية ويمكن الجواب عن الاخير الا بما ذكره بعضهم من ان المراد من الغاية في هذا التقسيم والتقسيم الاخر هي النهاية المترتبة على الفعل اذ قد سبق ان الغاية بهذا المعنى ايضا يجب ان يعود الى الفاعل ولو بحسب الظن اذا لم يكن عايق بل بان المراد منه ان الغاية يجب المهية اما نفس ما انتهت اليه الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد وجد في كلامهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات وجد كثيرا في كتبهم انه تعالى غاية الغايات وانه المبدأ والغاية وفي الكلام الالهى الا الى الله تصير الامور وان الى ربك الرجعى الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان كان المراد من نفى التعليل عن فعله تعالى نفى ذلك عنه بما هو غير ذاته فهو كذلك لما سبق من انه تام الفاعلية لا يتوقف فيها على غيره لكن لا يلزم من ذلك نفى الغاية والغرض عن فعله مطلقا فلك ان تجعل علمه بنظام الخير الذى هو عين ذاته كما سيجيء علة غائية وغرضا في الايجاد فان قلت العلة الغائية كما صرحوا به هي ما يقتضى فاعلية

الفاعل فيجب ان يكون غير ذلك الفاعل ضرورة مغايرة المقتضى للمقتضى قلت كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الاعم منه الذي هو مطلق عدم الانفكاك مسامحة اعتمادا على فهم المتدرب في العلوم كيف ولم يقم برهان ولا ضرورة على ان الفاعل يجب ان يكون غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية ما يفاد لاجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل او اعلى منها فانك لو فرضت الغاية امرا مباينا له وكان ذلك الامر مصدر فعل ذاتي لكان فاعلا وغاية وقد علم ان مرادهم من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامة او محمدة او ثناء او ايصال نفع الى الغير او غير ذلك من الامور التي يترتب على فعله تعالى من دون الالتفات اليها من جانب القدس واما الغاية التي هي عين علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعيا له الى افادة الخير كما اشرنا اليه فهو مما ساق اليه الفحص والبرهان وشهدت به عقول الفحول واذعان الاكابر والاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله ولو ان انسانا عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض منه ثم نقول كما ان المبدأ الاول غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء طالبة لكمالاتها ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها فلكل منها عشق وشوق اليه ارادي كان او طبيعيا والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم وقد صرح به الشيخ في عدة مواضع من كتبه بان القوى الارضية كالنفوس والطبايع لا تحرك موادها لتحصل ما تحتها من المزاج وغيره وان كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريكها المواد هي كونها على افضل ما يمكن لها لتحصل لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها بلا تفاوت انتهى ومن هيهنا يتفطن العارف اللبيب بان غاية جميع الحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو الفاعل الاول من جهة توجه الاشياء المتحركة اليه دون ما تحتها فيكون غاية بهذا المعنى ايضا وبهذا ظهر سر قولهم لولا العشق العالي لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك ان فاعل التسكين كالطبيعة الارضية كفاعل التحريك من القوى السماوية وغيرها في ان مطلوبها ليس ما تحته في الوجود كالاين مثلا بل غايته ومطلوبه كونه على افضل ما يمكن في حقه كما اشار اليه العارف بقوله صلت السماء بدورانها والارض برجحانها فان قلت الغاية وان كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل لكن يجب ان يكون بحسب الوجود متاخرة عنه مترتبة عليه فلو كان الواجب تعالى فاعلا وغاية لزم ان يكون متقدما على

وجود الممكنات بالذات ومتأخرا عنها كذلك قلت تأخر الغاية عن الفعل وجودا انما يكون اذا كانت من الكائنات الزمانية واما اذا كانت مما هو ارفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في الابداعيات تتقدم عليها علما
ووجودا باعتبارين وفي الكائنات تتأخر عنها وجودا وان تقدمت عليها علما فنقول الواجب تعالى
اول الاوائل من جهة كونه علة فاعلية لجميع الممكنات وعلة غائية وغرضا لها وهو بعينه اخر الاواخر من جهة
كونه غاية وفائدة تقصده الاشياء وتتشوق اليه طبعا وارادة لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقي فمصحح الاعتبار
الاول نفس ذاته بذاته ومصحح الاعتبار الثاني صدور الاشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضي حفظ
كمالاتها الاولية وشوق الى تحصيل ما تفقد عنها من الكمالات الثانوية ليتشبه بمبدإها بقدر الامكان
وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية والعرضية فان قلت لما ثبت ان كل فاعل يفعل لغرض غير ذاته فهو
فقير الى ذلك الغرض مستفيض محتاج الى ما يستكمل به والمكمل يجب ان يكون اشرف واعلى منه فغرض
الفاعل يجب ان يكون ما هو فوقه وان كان بحسب الظن فليس للفاعل غرض فيما دونه ولا قصد صادق
لاجل معلوله والا لكان القصد معطيا الوجود ما هو اكمل منه وهو محال ولكنا نرى تحقق بعض العلل
على حسب ما يقصده قاصد كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص وتدبيره اياه لحصول صحته
فقد استفيدت الصحة من قصده اياها وكونها غرضا له في تدبيره قلت قصد الطبيب غرضه ليس مفيدا
لصحته بل انما يفيدها مبدأ اجل من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها
والقصد مطلقا تمامه يهيئ المادة لا غير والمفيد دائما ارفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلا بالعرض
لا بالذات فان قلت كثيرا ما يقع القصد الى ما هو اخس من المقاصد قلت نعم ولكنه اما على سبيل الغلط و
الخطأ واما لان الفاعل وان كان في ذاته جوهرا رفيعا اشرف مما قصده ولكن بحسب مخالطته المواد
وقواها التي هي في الحقيقة يوجب القصد الى الغرض الخسيس يكون المقصود اشرف منه فان قلت
اذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد الى منافعها فكيف حصل منه الوجود على غاية من الاتقان
ونهاية من التدبير والاحكام ولعمري لا حد لانكار الاثار العجيبة والمنافع الحسنة الحاصلة في اجزاء العالم
على وجه يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر بالتأمل في ايات الافاق والانفس ومنافعها التي بعضها
بينة وبعضها مبينة وقد اشتملت عليها المجلدات كوجود الحاسة للاحساس ومقدم الدماغ للتخيل
ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة للصوت والخيشوم للاستنشاق والاسنان للمضغ

والرية

والرتبة للنفس والبدن للنفس والنفس لمعرفة الباري جل ذكره الى غير ذلك من منافع حركات
الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا يفي بذكره الالسنة والاوراق
قلت الواجب تعالى وان لم يكن في فعله غاية غير ذاته ولا لمية مصلحية من المنافع والمصالح التي نعلمها او لا نعلمها
وهو اكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته تعالى لا يحصل منه الاشياء الا على اتم ما ينبغي وابلغ ما يمكن من المصالح
سواء كان نفعه ضروريا كوجود العقل للانسان ووجود النبي للامة او غير ضروري ولكنها مستحسنة كانبات
الشعر على الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين ومع ذلك فانه عالم بكل خفي وجلي لا يعزب عن علمه
شيء كما سيجيء كيفيته وعناية كل علة لما بعدها تمام سببها هذا السبيل من انه لا يجوز ان يعمل عملا لما
دونها ان تستكمل بمعلولها الا بالعرض ولا ان يقصد فعلا لاجل المعلول وان كانت تعلمه وترضى به فكما
ان الاجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل افاعيلها من التبريد والتسخين والتنوير
لحفظ كمالاتها لا لانتفاع الغير منها ولكن يلزمها انتفاع الغير من باب الترشح كما قيل وللارض من كاس
الكرام نصيب وكذا مقصود ملكوت السموات في تحريكاتها ليس هو نظام العالم السفلي انما وراءها من
طاعة الله تعالى والتشبه بالخير الاقصى ولكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل في شعر عالم بحروش
لا اله الا هو است   غافل بگمان كه دشمن است ويا دوست   دريا بمحيط خويش موجي دارد
خس پندارد كه اين كشاكش با اوست   فالواجب تعالى ايضا يلزم من تعقله لذاته الذي هو مبدأ
كل خير وكمال حصول الممكنات على الوجه الاتم والنظام الاقوم فهذه اللوازم هي غايات عرضية ان اريد
بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل وذاتية ان اريد بها ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا لا عرضيا كوجود
مبادي الشر وغيرها في الطبايع الهيولانية فان قلت هذه اللوازم مع ملزوماتها التي هي كون تلك
المبادي على كمالاتها الاقصى يجب ان يكون متصورة لتلك المبادي ثم مقصودا بالذات وبالعرض مع ان
المبادي بعضها طبايع جسمانية لا شعور لها اصلا بما يتوجه اليه قلت نفي الشعور عنها مطلقا مما لا سبيل
لنا اليه بل الفحص والبرهان يوجبانه فان الطبيعة لو لم يكن لها في افاعيلها مقتضى ذاتي لما فعلته بالذات
اذا لم يكن لمقتضاها وجود الا خيرا فلا يخلو من الثبوت ولا هو مستلزم لنحو من الشعور وان لم يكن على سبيل
القصد والروية بل الحق عندنا كما في القران المجيد وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم
بنا على قراءة يفقهون بياء الغيبة
فان قلت قد يستدل من جهة احكام الفعل واتقانه على روية الفاعل وقصده فكيف لا يكونان فاعليا

الالهية على سبيل القصد والروية فلتلحقه هذا النحو من الاستدلال يحسن به مخاطبة الجمهور ممن قصرت افهامهم
عن ادراك الغايات الحقيقية ومباديها وقد علم ان لكل فعل غاية وثمرة سواء كان مع الروية او بدونها
وهذا تمهيد لما سنوضح من تضاعيف ما ذكرناه ان المبدأ الاول هو الذي ابتدأ الامر واليه ينساق الوجود
وينكشف انه هو الغاية القصوى بالمعنيين كما انه الفاعل والعلة الغائية للكل والفرق بين المعنيين
بوجهين احدهما بحسب الذاتية والعرضية والاخر بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره
فهو اول بالاضافة الى الوجود اذ صدر منه الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد وهو الاخر
بالاضافة الى سير المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك
الحضرة فيكون ذلك اخر السفر فهو اخر في المشاهدة اول في الوجود والله عز وجل حيث انبانا عن غاية
وجود العالم بالمعنى الثاني قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فدلنا على انه غاية القصوى لوجود
العالم معروفا كما انه الفاعل والعلة الغائية لموجود اكما دلنا على بعض الغايات المتوسطة بقوله لولاك
لما خلقت الافلاك فالغاية الاخيرة بالمعاني الثلثة لوجود العالم انما هي وجوده تعالى ولقائه الاخرة
لذلك بني العالم ولاجله نظم النظام واليه ينساق الوجود الا الى الله تصير الامور ثم اعلم ان المصنف ذكر
من احكام العلة مسئلتين احدهما ان العلة الفاعلية متى كانت بسيطة لا تركيب فيها اصلا سواء كان
بحسب الخارج او بحسب العقل فاذا كانت ذاته بحسب حقيقتها البسيطة علة لشيء كانت ذاته محض علة ذلك
الشيء بحيث لا يمكن تحليلها الى ذات وعلة لتكون عليتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة زائدة او شرط او
غاية او وقت او غير ذلك فلا يكون مبدأ البسيط الا مركبا فالمراد من الفاعل البسيط (المبدأ) ان حقيقته التي بها
يتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدأ لغيره وليس ينقسم الى شيئين باحدهما يتجوهر ذاته وبالاخر يحصل له شيء
اخر عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر باحدهما وهو النطق ونكتب بالاخر وهو صنعة الكتابة فاذا كانت العلة
بسيطة بهذا المعنى استحال ان يصدر عنها اكثر من الواحد لان ما يصدر عنه اثران فهو مركب لان
كون الشيء بحيث يصدر عنه هذا الاثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك الاثر لامكان انفكاك تعقل
كل منهما عن الاخر وهذا القدر كاف في المط على ما حققناه ولا حاجة الى قوله فمجموع هذين المفهومين
او احدهما ان كان داخلا في ذات ذلك المصدر لزم التركيب في ذاته بوجه من الوجوه وان كانا خارجين
كان الذات مصدرا لهما اي للمفهومين والا لم يكن الذات وحدها مصدرا للاثرين والمفروض

خلافه فكونه مصدرا لهذا المفهوم غير كونه مصدرا لذلك المفهوم ويتفل الكلام اليهما فينتهي لا محالة

لامتناع التسلسل الى ما يوجب التركيب في الكل او في الذات والتفصيل ان يقال كلاهما خارجان او داخلان

او عين او احدهما خارج والاخر داخل او عين او احدهما عين والاخر داخل فانحصر الكل في ستة واللازم

من الاول والخامس التسلسل ومن الثاني والسادس التركيب ومن الثالثة الامر البسيط ماهيتان مختلفتان و

من الرابع التسلسل والتركيب فيا ايها الذي تفهم من لفظ المصدرية وامثالها الامر الاعتباري الانساني الذي

لا يتحقق الا بعد شيئين لظهور ان ليس الكلام فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه لا بد

ان يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور

ومرة بالمصدرية وطورا بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك لضيق الكلام عما هو المراد حتى ان الخصوصية

لا يراد بها المفهوم الاضافي بل امر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجودا

ومتقدما على المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لهما وح يندفع الايراد على الحجة المذكورة تارة بان

المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان يكون معلولا او جزء من الفاعل وتارة بان الصدور

لو كانت متحققة في الخارج لم يكن الفاعل ولحصل محضا في شيء من الصور لانه اذا صدر عنه شيء فقد تحققت

هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية وتارة بانه لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلولات

بل لا تناهيها فانه اذا صدر عن الواجب شيء فان مصدريته بعد ما يكون خارجية لا يجوز ان يكون معلولا

لامر اخر بل يكون معلولا للواجب صادرا عنه فيتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه ويتسلسل وذلك لانك قد

علمت ان المراد من الصدور والمصدرية امر حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وكلا منافيه لا

في المعنى الاضافي يعرض لهما اخيرا ويكفي في تحقق ذلك الامر فرض شيء واحد هو العلة واعترض ايضا

بانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يسلب عن الواحد اشياء كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان وان لا يتصف

باشياء كثيرة كاتصاف زيد بالقيام والقعود وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم للحركة والسواد لان

مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذلك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم اما التركيب واما التسلسل والجواب

ان سلب الشيء عن الشيء واتصافه به وقابليته له لا يلحق الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي كثرة

تلحقها هي باعتبارات مختلفة فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي ثبوت

المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول بخلاف المصدر

بالمعنى المذكور اذ يكفي فيه نفس ذات العلة المتقدمة فاذا صدر عنها شيء واحد لم يلزم تعدد الخصوصية

بل لم يجز حينئذ نقول ان كانت العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية ذات العلة وان كانت علة

لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى فتلك الخصوصية حالة تعرض لذاتها فلزوم تعدد الجهات انما يكون

عند تكثر المعلولات واما عند صدور الواحد فلا يلزم ذلك بل قد يكون ذات العلة نفس الخصوصية

وكتب الشيخ الرئيس الى بهمنيار لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدرا

لامرين كا و ب مثلا كان مصدر الا و لما ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين قال الامام الرازي في المباحث

المشرقية نقيض صدور ا لا صدور ا لا اعني صدور ب كما ان الجسم اذا قبل الحركة والسواد والسواد

ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك وكذا فيما قالوه و

الشيخ قد نص على هذا في قاطيغورياس الشفا بقوله وليس قولنا ان في الخمر رايحة وليس فيه رايحة

هو قولنا فيه رايحة وفيه ما ليس برايحة فان في الاول القولان لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان قال ومثل هذا

الكلام في السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون

الكياسة والعجب ممن يفني عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم لما جاء

الى هذا الاشرف غرض عن استعماله حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان اقول ان ما ذكره

يدل على بلادته وانه على ان هذا الجاهل تقصر ذهنه عن تصور معنى الواحد الحقيقي وكونه مصدر الشيء وان مثله

كما قال الشيخ فيمن ادعى انه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء ارسطاطاليس وهو واصغر من هذا الرجل يتمنطق

على المشائين فهو ايضا يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفة اليس ذلك منه غيا وضلالا

وحمقا وسفاهة فانا قد قررنا ان المصدرية بالمعنى المذكور نفس هوية العلة البسيطة والهوية من حيث

هي ليست الا هي فاذا كان البسيط الحقيقي مصدر الا مثلا ولما ليس ا كانت مصدريته لما ليس ا

غير مصدريته لا التي هي نفس ذاته فيكون ذاته غير ذاته قال العلامة الدواني في تتميم كلام الشيخ

ان صدور لا ليس صدور ا فهو لا صدور ا فما اتصف بصدور لا اتصف بلا صدور ا فاذا

كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير

تناقض واما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله ان اتصاف

الشيء بامر هو لا اتصافه باخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بالاخر فلا يجوز اجتماعهما

من حيثية

من حيثية واحدة وفيه بحث اما اولا فلان اجتماع النقيضين في ذات واحدة مستحيل سواء كان من حيثيتين او من جهة واحدة وشروط التناقض وحدات مشهورة ولم يشترط احد في التناقض كون الموضوع واحدا حقيقيا واما ثانيا فلاستلزامه اجتماع كل منهما مع نقيضه العين كالسواد والحركة في موضوع واحد كالجسم من جهة واحدة فالجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما تناقضا ولم يقل به احد واما ثالثا فلان نقايض المعاني المصدرية والروابط من المفهومات التي من شانها الحمل على الذوات اشتقاقا لا مواطاة انما يعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدور الشيء عن العلة رفع صدوره عنها لا لا صدوره كما ان نقيض وجود الشيء اي كونه موجودا عدمه لا لا وجوده وان كان كل من اللاصدور واللاوجود نقيضا لنفس الصدور والوجود لكن لا يمتنع اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لانهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور اقول لا يخفى على البصير المحدق والذكي المحقق ان هذا غير وارد على ما حررناه الحجة وحققناه من الصدور من انه ليس المراد منه المعنى الاضافي المصدري بل هو عبارة عن نفس ذات العلة البسيطة ثم انه قد عورض الحجة المذكورة بان يوجه الاول ان كل ما يصدر عن العلة فله مهية ووجود ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد المحض متعددا واجيب بانا لا نسلم كون الوجود مع المهية متعددا بحسب الخارج لما تحقق من ان زيادته عليها في التصور فقط ولو سلم فلا نسلم ان كلا منهما معلول بل المعلول اما على راي المشائين فهو الوجود او اتصاف المهية به واما على راي الرواقيين فهو المهية لا غير الثاني انه لو لم يصدر من الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم من كل موجودين فرضنا ان يكون بينهما علاقة العلية والمعلولية ويلزم منه امتناع وجود الافراد لنوع واحد لعدم اولوية علية بعض الافراد لبعض اخر دون غيرها في التواطي وجميع ذلك ظاهر البطلان واجيب بان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات على ما سيجيء بيانه ولما كانت هذه الجهات والاعتبارات ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات يختلف بها احوال العلة الموجودة عورض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى ان يجعل مبدأ الممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ونحكم بان الصادر الاول عنه

ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا يعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت
الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والموقوف عليها ثبوت الغير
صريحة اقتضاء السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور الثالث
ان النقطة التي هي مركز الدايرة مبدء محاذيات للنقط المفروضة على المحيط والجواب ان المحاذاة امر اعتباري
لا تحقق له في الخارج فلا يكون معلولا لشيء ولو سلم فمحاذاة النقطتين اضافة قائمة بهما اذ لكل منهما
اضافة قائمة فلا يكون فاعلا للمحاذيات على ما هو المتنازع فيه ولو سلم فاختلاف الحيثيات ظاهر لا
مدفع له الرابع ان الوحدة للعشرة اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة الاخرى فيلزم من تغاير
المجموع عين ان يكون الوحدة الماخوذة فيهما جميعا اثنين اقول هذا في السخافة والوهن بمنزلة الثالث
بل اسخف واوهن منه كما لا يخفى والاشتغال بجواب امثال هذه الشبهات تضييع للاوقات من دون
فايدة فان قائلها اما ان لا يقدر على ادراك كون البسيط بجهة بساطته فاعلا لشيء فضلا عن اثباته
او نفيه او يغلب على طبعه الجدال والمراء حبا للترفع والرياسة وانكار الفلسفة تقربا الى الجهلة المسئلة
الثانية مما اشار اليها بقوله ونقول ايضا ان المع يجب وجوده عند وجود علته التامة اعني عند تحقق
جملة الامور المعتبرة في تحققه والمراد منها الامر الذي لا يخرج عنه شيء مما يتوقف عليه المعلول فالتفسير شامل
للعلة البسيطة لا يقال الامكان شرط في تاثير العلة فلا يتحقق علة بسيطة لانا نقول الامكان ماخوذ في
جانب المعلول لانه من مصححات المعلولية وانما ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة لان ذلك اعتراف بتركيب العلة
فان اجزاء المعلول اجزاء للعلة التامة بل لانا نقول الامكان من الامور العقلية التي لا تحصل لها في نفس
الامر فانه عبارة عن كون الشيء بحسب ماهيته بحيث لا تقتضي الوجود ولا العدم فنفس ذات الممكن
كافية في صدق هذا المعنى السلبي ولا شك ان الصادر عن الفاعل ليس الا ذات المعلول والامكان
منتزع منه كالشيئية ونظايرها لا الذات وصفة الامكان كما انه ليس الصادر عنه مجموع الذات والشيئية
والمفهومية والمباينة للعلة مع ان جميعها معتبرة في المع بمعنى ان ما لا يكون شيئا ولا مفهوما ولا مباينا
للعلة لا يمكن صدوره عنها لكن هذه امور عقلية لا يتوقف وجود المعلول عليها الا انه لو لم يكن
واجب الوجود حينئذ فاما ان يكون ممتنع الوجود وهو محال والا لما وجد والمقدر وجوده والا
لم تكن العلة علة او ممكن الوجود فلا يخ اما ان يتساوى جانبا وجوده وعدمه فيكون حال مع تمام العلة

بحاله

كحالة لا معه فلم يكن ما فرض تمام العلة تماما فلا تكون جملة الامور المعتبرة في وجوده حاصلة وقد فرضنا حاصلة هذا خلف واما ان يترجح احد الجانبين من غير ان يصل الى رتبة الوجوب وهو يستلزم مرجوحية مقابله المستدعية لامتناعه المستلزم لوجوب ذلك الطرف فان قلت هذا منقوض اما اجمالا فلانه لو صح ما ذكرتم لزم وجوب احد طرفي الممكن لان مساواته للاخر يستلزم استحالة الاخر لاستحالة وقوع احد المتساويين من دون مرجح واستحالته مستلزمة لوجوب ذلك الطرف واما تفصيلا فلانا لا نسلم ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر والسند ان كلا الطرفين ممتنع في صورة التساوي قلت اما في الاول فلان معنى الامكان الذاتي ليس تساوي نسبتي الوجود والعدم في الواقع لامتناع ارتفاع النقيضين او اجتماعهما في نفس الامر بل الممكن لا يكون فيها الا مع احد الطرفين والامكان كما اشرنا اليه اعتبار عقلي بحسب بعض مراتب المهية الامكانية اي اعتبارها من حيث هي من دون اعتبار امر معها وهذه الحالة للمهية اي لا استحقاقيتها للوجود والعدم التي يعبر عنها بالامكان ليست ثابتة لها في نفس الامر في مرتبة المهية الملحوظة بذاتها مع قطع النظر عن علتها وان كانت هذه المرتبة ايضا من مراتب نفس الامر لكن الواقع اوسع من تلك المرتبة والامكان مفهوم سلبي وتحقق السلب في مرتبة من الواقع لا يوجب تحققه فيه والحاصل ان الممكن بوصف الامكان غير موجود في الواقع فاندفع النقض لان ما ذكر غير متحقق واما في الثاني فلانا امتناع طرف لو لم يستلزم وجوب الطرف الاخر لكان جائز الارتفاع فيلزم اما ارتفاع النقيضين ان وقع ارتفاعه او جوازه ان لم يقع مع كونه جائزا وكلاهما مستحيلان لان امكان المستحيل مستحيل كوقوعه فبان ان المعلول يجب وجوده عند تحقق العلة التامة وهذا الوجوب الحاصل للمعلول هو الوجوب بالغير فلا ينافي الامكان الذاتي المنافي للوجوب الذاتي فيكون واجبا بغيره ممكنا بالذات بل الواجب بغيره لا يحتمل الا ان يكون ممكنا بالذات لانا لو اعتبرنا مهيته من حيث هي هي لا يجب لها الوجود والا لزم كونه واجبا بنفسه وبغيره فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي وتحصيل الحاصل ولا العدم والا لزم اما تخلف مقتضى الذات واما اجتماع النقيضين وقد ظهر من هذا ان من خواص الممكن صدق قسميه عليه بالشرائط فان كلا من الواجب بالذات والممتنع بالذات لا يجوز ان يجب ويمتنع بالغير كما علمت ولا ان يمكن بالغير ايضا لاستلزامه اما توارد العلتين والتناقض او تخلف مقتضى الذات هداية يدل بها ما عليه

ان كان في حال الوجود وعدم ما ... ان لم يكن في حال الوجود و...

الممتنع بالذات ممكنا او الممتنع بالذات واجبا بالغير ... على اوهام

الا على اوهام العوام من ان تاثير العلة لا يجوز ان يكون حال وجود الاثر والا يلزم تحصيل الحاصل كون ٢٥٤
الشئ موجودا لا ينافي تاثير العلة الفاعلية فيه لان الشئ اذا كان معدوما ثم وجد فاما ان توصف
العلة بكونها مفيدة لوجوده حالة العدم او حالة الوجود او في الحالتين جميعا لا جائز ان يفيد وجوده
حالة العدم او في الحالتين جميعا والا لزم اجتماع الوجود والعدم هذا خلف فاذن يفيد وجوده حال
وجوده المفاد من العلة ولا يلزم تحصيل الحاصل بالمعنى الذي هو محال فان تحصيل الحاصل بنفس
ذلك التحصيل ليس بمستحيل انما المستحيل تحصيل الحاصل بتحصيل آخر غير ما فرض انه حاصل به ابتداء
اعلم انك لما تيقنت انه كلما وجدت العلة بجميع الجهات التي بها التاثير وجد المعلول ضرورة لزم بحكم عكس
النقيض انه كلما انتفى المعلول انتفت العلة اما بذاتها او ببعض جهات تاثيرها واذا ثبت ان وجود
الممكن يفتقر الى وجود علته وعدمه الى عدم علته ظهر ان العلة التامة لطرفي الممكن اعني وجوده
وعدمه امر واحد يجب بوجودها وجوده وبعدمها عدمه اما عدمه السابق فبعدمها السابق واما
عدمه اللاحق فبعدمها اللاحق فظهر ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه
من اهمال الحيثيات او عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فما قيل ان الفاعل قد يتقدم على المعلول
فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل بذاته او باعتبار آخر غير الجهة التي بها يكون فاعلا والغلط الذي
نشأ من الاوهام العامية في عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث وجدوا الابن يبقى بعد الاب
والبناء بعد البناء والسخونة بعد النار انما نشأ من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان البناء حركاته
علة لحركات اللبنات وانتهاء تلك الحركات علة لاجتماع ما وذلك الاجتماع علة لشكل ما ثم انحفاظ
ذلك الشكل فبما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع وكذا الاب علة لحركة المني الى الرحم
واما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فعلته واهب الصور وكذا النار ليست علة للسخونة بل لان تبطل
البرودة المانعة لحصول السخونة واما حصول السخونة في الماء واستحالته الى النار فبالفاعل الذي
يكسو العناصر صورها وقد برهن على ان علة كل جسم امر عقلي بالضرورة كما اشير اليه في مبحث التلازم
بين الهيولى والصورة وكيف يكون نار علة لوجود نار وهذه نار ليست احق بالتقدم من نار اخرى وبالجملة فكل
نوع متفق الافراد في المعنى النوعي لم يكن لما به من وجود علة خارجة عن النوع فهذه العلل
السابقة ليست عللا بالذات فهي معدات ومعينات وبالجملة علل بالعرض فالفاعل بالحقيقة هي

ومفيده كما عرف الالهيين واما ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات مما لا يفيد وجودا غير التحريك فقد ذريت انها معدة وليست علة بالذات فالجسم لاشتماله على الهيولى التي هي محض القوة والامكان لا يكون علة الوجود والتحصيل وكذا الصورة اذ لا وجود لها من دون الهيولى والايجاد موقوف على الوجود فلو كان الجسم او صورته علة لوجود شيء لكان العدم مفيدا للوجود فلا استقلال لهذه الاشيا في الايجاد بل الحق ان نسبة الايجاد اليها لو صحت فهي بكون لامداد علوي وانما هي روابط للوجود ومصححات وشرايط ومعدات ولما ثبت ان حظ العلة من الوجود يجب ان يكون اوكد من المعلول فالعرض لضعف وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر ولا المركب علة للبسيط لتقدم البسيط عليه فلا يكون جسم علة لعقل او نفس ولا المحسوس علة للمعقول ولا المتعلق علة للمفارق فهذا ما استقر عليه راي الحكما وقد اشتهر من الفلاسفة الاقدمين ان المؤثر في الوجود هو مطلقا هو الواجب تعالى والفيض كله من عنده وهذه الوسايط وان كانت عقولا فانها لكالاعتبارات والشروط التي لابد منها في ان يصدر الكثرة عنه تعالى فلا دخل لها في الايجاد ٣ وربما استدل عليه بعضهم بما حاصله ان الذي هو بالقوة سواء كان عقلا او جسما لا يفيد وجودا اصلا والا لكان للعدم الذي هو القوة اشتراط في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيكون العدم جزء موجود علة الوجود وهو محال وهذه الحجة وان استحسنه القوم لكن يرد عليه امور **احدها** ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان كان امرا ثابتا للممكن الموجود باعتبار ذاته لكنه غير ثابت له في نفس الامر انما الثابت له فيها هو الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل اياه وهذا الاتصاف وان كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يجب اتصاف الموجود به في الواقع على ما علمت ان الواقع اوسع من تلك المرتبة **وثانيها** انه لو سلمنا كون الامكان صفة ثابتة للممكن في الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعلا للشيء يكون فاعلا له بحيثية كونه ممكنا بل الفاعلية له من جهة وجوده كما ان ثبوت الموتية للحيوان مثلا لا مدخل له في تحريكه واحساسه ولو سلم ان فاعليته لا يحصل الا بامكانه لكن لا يلزم كونه جزء المفيد للوجود بل ربما يكون شرطا وخارجا كما ان مدخلية الهيولى في تاثير الصورة عند من يجوز ان يكون لها تاثير انما هي لتعيين وضع الصورة وتخصيص اثرها بها الا ان يكون لمادة هي الفاعلة القريبة كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للامكان ولو شرطا لانتقضت قاعدتهم في صدور الافلاك

بل في الاعداد

عن العقول بواسطة جهة الامكان عدمي فاين التخلص من وساطة الامكان والامكان وثالثها ان الامكان
وان كان صفة ثابتة للممكن لكن ليس في ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان حتى لا يكون لها حيثية
اخرى سوى كونه ممكنا وخصوصا عند المشائين القائلين بان الوجودات العارضة لها حقايق متخالفة
الذوات المشتركة في مفهوم شامل عرضي لها فكيف يلزم من نفي وساطة الامكان نفي وساطة الوجود
فلا يمكن التمسك في اثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة واما ما ذكره صاحب الاشراق في
الهياكل بقوله والجواهر العقلية وان كانت فعالة الا انها وسايط جود الاول وهو الفاعل وكما ان النور
القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة الواجبية لا يمكن الوسايط
لوفور فيضه وكمال قوته وفي حكمة الاشراق بقوله وكما لم يتصور استقلال النور الناقص بتاثير في مشهد
نور يقهره دون غلبة التام عليه في نفس ذلك التاثير فنور الانوار هو الغالب مع كل واسطة والمحصل
فعلها والقايم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة ليس فيه شانه فهو وان
كان في القوة والمتانة اقوى من الحجة السابقة عند العالم بقواعد حكماء الفرس والاقدمين بل يمكن
تتميمه بقواعد اشراقية لكن بحسب ظاهر الامر اقناعي لا يجوز التعويل عليه والاكتفاء به في اشباه الدعاوي
والمناظرة ولنا بفضل الله ورحمته برهان حكمي على هذا المقصد الشريف اوردناه في كتابنا المسمى
بالحكمة المتعالية **فصل** في الجوهر والعرض كل موجود فاما ان يكون مختصا بشيء ساريا فيه اي
منقسما بانقسامه او لا يكون فاذا كان الواقع هو القسم الاول يسمى الساري حالا والمسري فيه محلا و
قد فصلنا الكلام في تفسير الحلول فيما تذكره ولا بد ان يكون لاحدهما حاجة الى صاحبه في الوجود والا امتنع
الحلول بالبديهة فلا يخلو اما ان يكون المحل محتاجا في الوجود الى الحال فيسمى المحل هيولى والحال صورة
او بالعكس فيسمى المحل موضوعا والحال عرضا وبما قررنا من تقييد الحاجة بالوجود اندفع ما قال الشارح
المبدي المناسب ان يقال الافتقار اما ان يكون من الطرفين وهما الهيولى والصورة او من طرف الحال
فقط وهو العرض ومحله موضوع ثم ان الموضوع اخص مطلقا من المحل كالعرض من الحال من جهة
الحال كالعرض من الحال وبين الموضوع والعرض مباينة كلية ان اريد بالموضوع المحل القايم بنفسه كما
فسره به بعضهم وجزئية ان اريد به المحل المستغني عن الحال كما خرج من التقسيم قال بعض الشارحين الجوهر
غير خارج من التقسيم مع ان الفصل معنون به ويلزم التكرار في ذكر الهيولى والصورة في الهيولى والصورة

ق في تعريف الجوهر

كما سيجيء اقول ما ذكره المص اولاً انّما هو تقسيم الموجود الى الحال والمحلّ والمدّعى فيه بيان اقسامها الاوّلية واما ما ذكره بعد ذلك فهو لبيان مفهوم الجوهر والعرض واقسامها الاوّليّة وكون الهيولى والصورة مادة من اقسام المحلّ والحال وطور اخر من اقسام الجوهر ممّا لا محذور فيه اذ يجوز ان يكون شيء واحد قسماً للاسود كثيرة بحسب اختلاف اطوار القسمة واذا ثبت هذا فنقول الجوهر هو الماهية التى اذا وجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع واعلم ان لفظ فى وان كانت تستعمل فى معان كثيرة امّا بالاشتراك او بالاستعارة التشبيهية كما يقال فى المكان وفى الزمان وفى الحقيقة وفى العرض وفى الغاية وفى الكل فى قولهم لا فى موضوع فى تعريف الجوهر وفى الموضوع فى تعريف العرض الاختصاص الناعت بالمعنى الذى ذكرناه فلا حاجة الى مميّز يخرجه عن المشاركات فيما وضع لاجله لفظة فى كالشيوع والمجامعة بالكلّية لاخراج كون الخاص فى العام كالانسان فى الحيوان عن الكاين فى الموضوع لئلا يكون الانسان خارجاً عن الجوهر وداخلاً فى العرض عند من لم يذكر ذلك القيد وكذا الكلام فى اخراج كون الشيء فى الزمان او المكان وكعدم جواز الانتقال لئلا يلزم خروج الكاين فى المكان والخصب وغيره عن حدّ الجوهر وذلك لانّ اللفظ اذا كان مشتركاً لم يكن ما ذكر من القيود فاصلاً معنوياً بل قراين لفظية او معنوية وذلك لانه غير محتاج الى مميّز معنوى بل اللفظ منصرف الى معناه المراد بقرينة لفظية او معنوية ثم ذكر هذه القيود فى تعريف الجوهر والعرض نفياً واثباتاً فكانه اراد ان معنى فى الموضوع لو كان مشتركاً معنوياً بين هذه الاشياء لكانت هذه القيود مميزات لذى الموضوع عن المشاركات فتامّل لا يقال يجمع الكل الاشتمال والاحاطة فيكون مشتركاً معنوياً لانّا نقول يرجع الكلام فى الاشتمال والاحاطة الى الظرفية ولا شك انّ ظرفية الزمان ليس بمعنى ظرفية الكوز للماء وكون الشيء فى الحركة وكون الحركة فى الشيء وحينئذ اى حين اراد لفظ الماهية فى تعريفه يخرج عنه واجب الوجود اذ ليس له وراء الوجود ماهية اذ المراد بالماهية ما يكون غير الوجود او ما يوخذ الكلية فيه وقد علمت فى صدر الكتاب انّ الصور المعقولة للانواع الجوهرية جواهر وان كانت اعراضاً قائمة بالذهن بحسب خصوص هذا النحو من الوجود لصدق مفهوم الجوهر عليها على مذهب القائلين بحصول حقائق الاشياء فى الذهن دون امثالها واشباحها واما عند القائلين بالامثال والاشباح فلا يكون تلك الصور الا اعراضاً فقط مجردة بوجود خارجى كساير الاعراض القائمة بالنفس واما

واما العرض

واما العرض فهو الموجود في الموضوع قبل الانسب ان يقال هو ماهية التي اذا وجدت في الخارج كانت
في موضوع لئلا يلزم كون الصورة العقلية للجوهر جوهرا وعرضا معا كما الزمه بعضهم اقول
لا استبعاد في كون شيء واحد جوهرا ذهنيا وعرضا خارجيا وايضا اندراج شيء واحد تحت مقولتين
بان يكون صدق احديهما عليه بالذات وصدق الاخر عليه بالعرض مما لا فساد فيه ولا بطلان فيه
فكما ان الانسان في الخارج مندرج تحت مقولة الجوهر بالذات وتحت مقولة الكم والكيف والاين
وغيرها بالعرض كذلك الامر الحاصل منه في الذهن مندرج تحت مقولة الكيف بالذات ومتحد مع حقيقة
جوهرية اتحادا عرضيا فيكون مندرجا تحت مقولة الجوهر بالعرض فيكون شيء واحد جوهرا و
عرضا من جهتين ويكون قد حصل ماهية الجوهر في الذهن من دون انقلابه الى الكيف كما ارتكبه السيد
السند ومن غير ارتكاب ما ارتكبه المحقق الدواني من ان اطلاق الكيف على العلم والصور النفسانية من
باب التجوز والتشبيه ولعل هذا اجود المسالك في دفع الاشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني وزيادة
تفصيل المقام مع التحفظ على قاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات انا نقول ان للنفس الانسانية
قوة انتزاع المعقولات الكلية عن الاعيان الخارجية ولا شك انها عند انتزاع هذا المعقول المنتزع تتأثر
بكيفية نفسانية هي علمها والحكماء قالوا اذا فتشنا حالنا عند التعقل لم نجد الا هذه الصور العقلية
فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية فهي قائمة بها ناعتة لها فلذا فسروا العلم بالصورة الحاصلة
من الشيء عند العقل ولما دل الدليل على انه يحصل الحقائق العينية لا من حيث وجودها العيني في الذهن
صرحوا بان العلم بكل مقولة من تلك المقولة فاستشكل الامر واشتبه الحق وانبعث الاشكالات المشهورة
المسطورة في الكتب الحكمية والكلامية كما لا يخفى على المتتبع وتحقيق الحق فيه انه كما يوجد في الخارج شخص
كزيد ويوجد معه صفاته واعراضه كالابيض والضاحك والماشي وغيرها فهي موجودات بوجود
زيد فان في الخارج ما هو زيد بعينه الابيض والضاحك وذاك وكما انه لا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر
بالذات وكون الجوهر ذاتيا له ان يكون ذاتيا لتلك المفهومات ايضا فكذلك الوجود الذهني فان
من جملة الحقائق الكلية العلم وهو من انواع مقولة الكيف بالذات و اذا وجد فرد منه في الذهن
فاما ان يتعين ذلك الفرد بان يتحد بحقيقة المعلوم كما ان الجسم انما يوجد في الخارج اذا كان فيه تكمما
متشكلا متحيزا و بها يتعين حقيقة هذا الجسم فكذا العلم انما يوجد فرد منه في الخارج اذا اتحد بحقيقة

المعلوم فكان العلم جنسه القريب الكيف جنسه البعيد وتعينه وتحصله انما هو بانضمام الخصوصية
المعلومة اليه واتحاده معه بحيث يكون في الواقع ذاتا واحدة مطابقة لها فهذه الذات الواحدة علم
من حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعينها كما
ان زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم و
الكيف وغيرهما من حيث وجوده وتشخصه فاتحاد المعلوم معها اتحاد العرضي مع المعروض فصح
ان العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتي له من حيث انه علم وهو في الواقع الخارج عين حقيقته وعلى هذا لا يتوجه
الاشكال بان العلم بكونه من صفات النفس وجب ان يكون من مقولة الكيف ومن حيث انه حقيقة المعلوم
وجدت في الذهن يجب ان يكون من مقولة المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة واحدة من مقولتين وكذا
سائر الاشكالات من لزوم كون الذهن متصفا بالحرارة والبرودة واجتماع الضدين واتصاف النفس
بصفات الاجسام وحصول السموات بعظمها في العقل عند تعقلها كلية وفي الخيال عند تخيلها جزئية
لان محصل هذا التحقيق ان العلم من مقولة الكيف دائما بالذات لكنه بما خصص بمفهوم المعلوم متحد معه
في الذهن ومن تلك المقولة بالعرض كما ان زيدا من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث انه ابن
من مقولة المضاف وقد ذهب المحقق الدواني تبعا للعبارات القديمة الى ان العرض والعرضي متحدان بالذات
ومتغايران بالاعتبار فان الابيض والبياض امر واحد بالذات مختلف من حيث اخذه لابشرط شيء او
بشرط لا شيء كما ان الصورة والفصل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور وفي هذا المقام
اجوبة سائر الاشكالات بان يقال الكيفية العلمية قد يكون متحدة مع مفهوم اجتماع الضدين
وشريك البارئ اتحادا عرضيا فذلك المفهوم كيفية خارجية متحدة اتحادا عرضيا مع تلك الحقائق
الباطلة متعلقات من بعض الوجوه فافهم ذلك لم يحسن اعمال رويتك ثم الجوهر ان كان محلا اي لجوهر
اخر بحيث يحصل منهما وحدة طبيعية ونوع طبيعي فهو الهيولى وبما قيدنا به المحل اندفع النقض بالجسم
باعتبار كونه محلا للاعراض وبالنفس باعتبار كونه محلا للصور الجوهرية وان كان حالا فهو الصورة
بالشرط المذكور فتامل وان لم يكن حالا ولا محلا فان كان مركبا منهما فهو الجسم الطبيعي وان لم يكن كذلك
فهو المفارق فان كان متعلقا بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس والا فهو العقل وفي هذا
اي لا ينشأ التعلق ليدخل فيه النفوس المفارقة
التقسيم نظر فان كون الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل منحصرا في الجسم الطبيعي غير معلوم لجواز

ز ع م تركب جوهر عقلي او نفسي من جزئين هما بمنزلة الهيولى والصورة في الاجسام فالاولى في التقسيم
ما ذكر في المطارحات وهو ان الجوهر اما نوع جسماني او جزؤه او خارج عنه مفارق والمفارق
ينقسم الى ما يدبر الاجسام وهو النفس والى ما لا يدبرها ولا يكون له معها علاقة ما وهو العقل والجوهر
الذي هو نوع جسماني كالسما والنار والما وجزآه الحال والمحل هما الصورة نوعية كانت او جسمية
والهيولى فان طبيعة الجسم جزء لانواعه فجزآه من اجزائها هذا على قاعدة من يرى ان للجسم صورة
جرمية واخرى طبيعية قيل حصر الجوهر في الخمسة منقوض بالمكان عند القايل بكونه مجردا جوهريا لان كل
القايل به لا يقول ببعض من الخمسة والقايل بها لا يقول بالبعد المجرد وقد اشرنا الى ان التقسيم على راي
بعض الحكماء والجوهر ليس جنسا لهذه الخمسة اذ لو كان جنسا لكان ما يدخل تحته مركبا من جنس وفصل
بناء على ان كل ما له جنس له فصل وليس كذلك لان النفس ليست مركبة منهما لانها تعقل الماهية البسيطة
الحالة فيها اذ تعقل كل ماهية يستلزم حلولها في الذات العاقلة واذا كانت الماهية المعقولة بسيطة فلا
يكون مركبة والا لزم بانقسامها انقسام الماهية البسيطة الحالة فيها ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل
هذا خلف وفيه نظر ظاهر لان استيجاب انقسام المحل انقسام الحال انما يكون في القسمة المقدارية بانواعها
دون القسمة المعنوية وان كانت بالاجزاء الخارجية من المادة والصورة فضلا عن الاجزاء العقلية المحمولة
على انه لا يلزم مما ذكره عدم جنسية الا لبعض ما تحته وهو لا يستلزم المط من نفي جنسيته للجميع كما هو
الظاهر من كلامه ولقايل ان يقول في نفي جنسيته مفهوم الجوهر للجواهر ان الماهية التي يحمل عليها الجوهر
اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فهي مما لا جنس لها والا لاحتاجت الى فصل يميزها
عن النوع الاخر الداخل تحت جنسها فيكون تلك الماهية مركبة وقد فرضناها بسيطة هف فاذن
الماهيات البسيطة التي يحمل عليها الجوهر ليست انواعا له ولا الجوهر يكون جنسا لها وان كانت الماهية التي
يحمل عليها الجوهر مركبة وكل مركب فينتهي اجزاء بسيطة كما علمت فتلك الاجزاء اما ان يكون غنية
عن الموضوع او لا فان لم يكن كان الجوهر متقوما بما يحتاج الى الموضوع والمتقوم بما يحتاج الى الموضوع
لا يكون غنيا عن الموضوع فلا يكون جوهرا وقد فرض جوهرا هذا خلف وان كان تلك الاجزاء
غنية عن الموضوع فيتصدق عليها انها جوهر صدقا عرضيا الا صدق الجنس لانواعه واذا كان الجوهر
خارجا عن جميع الاجزاء كان صدقه على الكل صدقا عرضيا لا ذاتيا فلا يكون جنسا لشيء من الماهيات

لا يكون جنساً للجواهر المجسمة

هذا غاية ما يتمسك به القايل بعدم جنسية الجوهر والجواب عنه بوجهين احدهما النقض بجنسية سایر المقولات بل سایر الاجناس فانه يجري مثل هذا الدليل فيها والثاني ما اوردناه في الاسفار الاربعة وهو الوجه الذي يحل به لعقدة في الطرفين ومن اراده فليطلب من هناك واعلم انه قد تقرر عندهم ان الجنس في المركبات الخارجية ماخوذ من المادة والفصل من الصورة وثبت ايضا ان الجنس عرضي بالقياس الى الفصل كما ان الفصل خاصة له ومن هاتين المقدمتين يلزم خروج الصور النوعية والجسمية عن حقيقة الجوهر ومهيته بمعنى ان اندراجها تحت مفهوم الجوهر كاندراج الملزومات تحت اللازم العرضي لا كاندراج الانواع تحت جنسها لا يقال عدم كونها جوهرا في ذاتها يستلزم كونها عرضا مندرجا تحت احدى المقولات التسع العرضية ويلزم منه تقوم الجوهر بالعرض لانا نقول لا نم ذلك فان الهيات المهيات البسيطة خارجا وعقلا ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من المقولات ولا ينقدح هذا في حصر المقولات في العشر كما صرح به الشيخ في قاطيغورياس الشفا من ان المراد بانحصار الممكن فيها هو ان كل ما له من الاشياء حد نوعي فهو مندرج تحت واحدة منها بالذات ولا يجب ان يكون لكل شيء حد والا لزم التسلسل بل من الاشياء ما يتصور بنفسها لا بحدها كالوجود وكثير من الوجدانيات فان قلت يلزم مما ذكرت نفي جوهرية النفس الانسانية في حد ذاتها مع تجردها وقيامها بذاتها وهو مستبعد جدا لبيان اللزوم ان الانسان مركب من البدن الذي هو مادته ونفسه التي هي صورته فيكون صورته التي هي نفسه خارجة عن حقيقة الجوهر ومهيته بالبيان المذكور قلت يمكن ان يجاب عنه بان النفس الانسانية لها اعتباران احدهما كونها صورة ونفسا والاخر كونها ذاتا في نفسها مع قطع النظر عن تدبيره وتصرفه في البدن ومناط الاعتبار الاول كونها موجودة لغيرها ومناط الاعتبار الاخر كونها موجودة لنفسها وبعد تمهيد ذلك نقول كون الشيء واقعا بحسب اعتبار وجوده في نفسه تحت مقولة لا يوجب كونه واقعا باعتبار اخر ايضا تحت تلك المقولة بل ولا تحت شيء من المقولات اصلا فالنفس وان كانت بحسب ذاتها جوهرا وبحسب نفسيتها داخلة في مقولة المضاف كما مر لكن بحسب كونها جزء للجسم باعتبار صورة مقومة لوجوده باعتبار اخر لا يجب ان يكون جوهرا كما في ساير الصور المادية على ما سبق فكون النفس جوهرا مجردا من حيث كونها مقومة لوجود الجسم صادقا عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو به مادة معا الجسم بالمعنى الذي هو به جنس غير صحيح عندنا وان كان خلاف المشهور وما عليه الجمهور فان كونها حقيقة شيء وكونها جزء حقيقة

شيء آخر ولا يجب الاتفاق بين الاعتبارين وبما ذكرنا ارتفع الاشتباه وزال الاستبعاد الذي وقع لبعضهم في حصول التركيب الحقيقي بين المجرّد والمادي بحيث يكون مجموعهما امراً واحداً بالحقيقة وظهر وجه التفصّي عما ذكره السيد الشريف في حواشي حكمة العين بقوله امّا انّ الانسان ماهيّة مركّبة من جزئين احدهما البدن المادي والثاني النفس المجرّدة فليس كذلك لانّ كلاً منهما تحت جنس آخر اذ النفس تحت الجوهر المجرّد والبدن تحت الجوهر المقارن فلا تركيب منهما اصلاً اذ قد بيّنا انّ حال النفس من جهة كونها صورة ومقوّمة غير حالها من جهة ذاتها بذاتها ثمّ انّ ههنا طريقة اخرى في نفي جوهرية النفس وما فوقها من المعقول بمعنى كون الجوهر جنساً لها وهي انك لو نظرت حقّ النظر فيما بيّنه الشيخ الالهي صاحب كتابي التلويحات وحكمة الاشراق من كون النفس وما فوقها حقيقة نورية باصطلاح حكمة الاشراق وكونها انيّة صرفة باصطلاح التلويحات والمال واحد اذ الظهور والوجود مفهوم واحد وحقيقة واحدة وقد بيّن بالاصول الاشراقية كون النور والوجود حقيقة بسيطة واحدة لا جنس لها ولا فصل والاختلاف بين افرادها ومراتبها ليس بامر ذاتي ولا بامر عرضي بل الاختلاف بينها انّما هو بمجرّد الكمال بعضها ونقص الآخر في اصل الحقيقة النورية الوجودية لعلمت منه انّ الذوات المجرّدة النورية غير واقعة تحت مقولة وان كانت وجوداتها لا في موضوع فعليك بهذه القاعدة فانّ لها عمّا عظيماً ذهل عنه جمهور القوم ثمّ بمراجعة كتبه في دفع شكوك تتعرّض لك في تحقيقها فقد ثبت ممّا ذكرناه سابقاً ولاحقاً انّ اصول الجواهر وبسائطها واشباهها ليس ممّا يكون مفهوم الجوهر جنساً لها فما يكون في مرتبة متأخرة في الوجود كالهيولى والجسم الطبيعي يكون ابعد بحسب ذاتهما عن ان يكون جوهراً بالذات فانّ الهيولى معلولة للصورة والعلّة لو لم يكن اولى بالجوهرية من معلولها فلا اقلّ من ان يكون مساوية لها فيها والجسم الطبيعي معلول للصورة بتوسط الهيولى وايضاً الجسم مركب من الهيولى والصورة والمركب عين جميع الاجزاء والمجموع لم يزد على الجزئين الا بالاجتماع وهو عرض فجوهريته ليست الا جوهرية الهيولى والصورة فلم يحصل هناك جوهرية ثالثة غير جوهرية الهيولى وجوهرية الصورة فاذا لم يكن جوهريتهما في حدّ ذاتيهما فكذلك لم يكن جوهرية الجسم في حدّ ذاته فقد تبيّن وتحقق ممّا قرّرناه انّ مفهوم الجوهر عرض عام للجواهر كما هو مقصود المصنّف ولا يظنن احد انّ هذا منافٍ لما بيّنا في مباحث الصور النوعية من اثبات الجوهرية لها كما اشرنا اليه وامّا اقسام العرض الاوّليّة المسمّاة بالمقولات فتسعة كما هو المشهور واربعة عند صاحب كتاب التلويحات الجوهر والكم والكيف والنسبة

هذه ... للشيخ ... الى بيان الجوهرية ... المقولات ... المعتبر ... الاشراق ...

وفي تعريف الكم وتقسيمه

ونحصر عند شيخ الاشراق وهي هذه الاربعة واعرضه وذكر في حجته لاثبات تسعة المقولات في الجنس وهي ان الهيئة التي هي وراء الوجود اما ان يكون جوهرا واما ان يكون غير جوهر اي هيئة وكل هيئة اما ان يتصور ثباتها او لا فان لم يتصور ثباتها فهي الحركة وان تصور ثباتها فاما ان لا يعقل دون القياس الى غيرها فهي الاضافة وما يعقل دون القياس الى غيرها اما ان يوجب لذاته المساواة والتفاوت والتجزي او لا يوجب فان اوجب فالكم والا فهو الكيف وقال في التلويحات وفي الحقيقة متى واين والملك والوضع لا يعقل الا وان يعقل الاضافة قبلها فانه اذا كان الجسم في المكان لم يحصل له هيئة الا الاضافة اليه وهي اضافة خاصة كون فيه ليس وجود الا وجود اضافة فاذا كانت الاضافة ذاتية للكل وكل ذاتي عام اما جنس او جزء جنس فالاضافة تعم هذه الاشياء فليست بالجنس العالية والفعل والانفعال حركة تضاف تارة الى الفاعل وتارة الى القابل فنفس الاضافة مما استحقت المقولية واعترض عليه بمخالفته للمعلم الاول والجمهور فاجاب بان المقولات ليست ماخوذة عن المعلم الاول بل عن شخص فيثاغوري يقال له ارخوطس وليس له برهان على الحصر في العشر والبرهان هو الذي يتبع الكم والكيف والاين والمتى والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال واعلم انه اذا كانت هذه الاشياء هي الاجناس العالية فظاهر ان لا يكون لها حد اذ لا جنس لها ولا فصل وقد علمت ان الوجود ليس بجنس لما تحته والعرضية التي تعم التسعة هي من لوازم الاعراض لانا نعقل السواد والبياض وغيرهما ثم نعقل اضافتها الى الموضوع فنسبتها الى موضوعاتها انما يعلم لهيئتها العرضية فما ذكر في تعريف كل من المقولات يكون رسما ناقصا لها لا غير اما الكم فهو العرض الذي يقبل المساواة واللامساواة والاولى ان يقال هو ما يقبل التجزي واللاتجزي لذاته اذ المساواة اتحاد في الكم فتعريف الكم به دوري يلزم الدور ولا يقال انكم قد زعمتم ان التجزي والفصل من انفعالات المادة لا يقبله غيرها فههنا اوجبتم ان التجزي قابله الكم مع بقائه لذاته لانا نقول التجزي والانقسام بالفعل لا يقبله الا المادة وان كان المقدار هيئة لها واما التجزي الذي هو بمعنى امكان ان يتوهم فيه شيء غير شيء فهي انما يلحق الكم لذاته ولغيره من الاشياء بتوسطه فلا منافاة فبقوله لذاته خرج الكم بالعرض كمحل الكم والحال في محله والحال فيه والمتعلق به وينقسم الكم بالذات الى متصل وهو الذي يمكن لاجزائه امكان حد مشترك تتلاقى عنده والمراد بالحد ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة فلا يكون له اختصاص باحدهما دون الاخر كالنقطة بالقياس الى قسمي الخط

وكذا الخطّ بالقياس الى السّطح والسّطح بالقياس الى الجسم والآن بالنّسبة الى الزّمان والمراد بالحدّ المشترك هو الحدّ الواصل وهو الّذي وجوده بحسب الوهم لا الحدّ الفاصل الّذي يوجد في الخارج بحسب القطع لانّه ليس متساوي النّسبة للجزئين بل يختصّ باحدهما دون الاخر والآن لا يكون الّا واصلاً بخلاف الحدود الباقية فانّها قد يكون فاصلاً ايضاً والحدود بحسب كونها مخالفة بالنّوع لذوات الحدود والّا لكانت اجزاء لا حدوداً فيلزم ان يكون التّنصيف تثليثاً والتّثليث تخميساً فالحدود يجب ان يكون اعراضاً للكمّيّات المتّصلة قائمة بها لا داخلة فيها كالعدد هذا التّمثيل لانحصار الكمّ المنفصل في العدد امّا باعتبار انواعه او بتجرّد فرض نوع اخر للكمّ المنفصل وانّ استحال وجوده في الخارج فضلاً عن وجوده عند بعضهم كما سنشير اليه وانّما لم يكن بين اجزاء العدد وهي الوحدات امر مشترك فانّ الخمسة اذا قسمت الى الثّلثة والاثنين كان الثّالث جزءاً من الثّلثة وخارجاً من الاثنين الباقيين فلم يكن ثمّة امر مشترك بين قسمي الخمسة وذهب بعضهم الى انّ القول نوع اخر من الكمّ المنفصل فانّهم قسّموا الكمّ المنفصل الى القارّ وهو العدد وغير القارّ وهو القول وربّما احتجّوا بانّ القول ذو جزء بالفعل وكلّ ما هو كذلك فهو كمّ منفصل والجواب منع الكبرى وانّما كان كذلك لو كان ذا اجزاء لذاته والقول يفهم مع قطع النّظر عن الكمّيّة فليست الكمّيّة داخلة في حقيقة القول وان كان يعرض له كمّيّة من حيث العدد وتوهّموا ايضاً انّ الثّقل والخفّة لاتّصافهما بالمساواة واللّامساواة من اقسام الكمّ المتّصل وقد عرفت انّهما ميلان يحرّكان الجسم الى الوسط او عن الوسط وليسا في نفسهما بكمّين فالمساواة والتّفاوت في كفّتي الميزان يرجعان الى تفاوتهما في جذب العمود وشدّة احدهما فيه فاذا اشتدّت الجذب لاحد الكفّتين لزيادة ثقله يسمّى تفاوتاً والكمّيّة من لوازم الثّقل والخفّة بحسب تحريكهما باعتبار زماناً ومسافة حركة والى متّصل وهو الّذي يكون لاجزائه المفروضة حدّ مشترك وقد سبق في اوائل الكتاب تفصيل المعاني المتّصل والغرض ههنا ما اخذ فصلاً للكمّ المتّصل والمنفصل اللّذان هما فصلا الكمّ ليسا في الاعيان امرين زائدين على طبيعة الجنس حتّى يلزم ان يكونا من مقولة من المقولات فيكون العدد من مقولتين هكذا قال صاحب المطارحات واقول فيه نظر اذ قد علمت انّ كون الفصول خارجة عن المقولات لا يقدح في الحصر المذكور ولا يلزم اندراج الشّيء تحت مقولتين بالذّات اذ الفصل من مقولة الجنس بالعرض وليس في ذاته من مقولة اصلاً على انّ ما ذكره عائد حين زيادة الفصل على الجنس بحسب العقل

قوله قد مشترك قال في الاسفار بعد هذا والحدّ المشترك ما يكون بداية لجزء ونهاية لآخر ١٢

فانّ كلا منهما عرضى للاخر فى ظرف التحليل فان كان الفصل من مقولة الجنس فيكون نوعا لا فصلا والّا فالكلام عايد ولزم الدور والتسلسل وان كان من مقولة اخرى يلزم تركّب النوع من مقولتين فالحق ما ذكرناه قارّ الذات اى ذى وضع يثبت اجزاءه مجتمعة فى الوجود مع تباينها فى الوضع والاشارة وهو المقدار كالخط المرسوم بانه طول فقط مستقيما كان او مستديرا وهما نوعان مختلفان بل كلّ مرتبة من الاستدارة يوجب نوعا اخر من الخط وكذا السطح المرسوم بانه طول وعرض فقط فانّ المستوى نوع غير المقبب وكلّ من مراتب التقبيب يحصل به نوع اخر من السطح والدليل على كون تلك الامور فصولا منوّعة امتناع تبدلها ولو بحسب العقل والثخن اى الجسم التعليمى المرسوم بانه طول وعرض وعمق وهو اتمّ المقادير لاشتماله على الابعاد الثلثة وليس فى الاعظام ما يشتمل عليها او الى متصل غير قارّ الذات وهو الزمان فانه كم متصل بذاته وان عرض له العدد فيصير كمّا منفصلا بالعرض من حيث انه قد ينقسم الى ساعات وايام وشهور واعوام قيل اذا وجد شئ من اجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم وان لم يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم وان اعتبر اتصال اجزائه بعضها ببعض فى الخيال كان من قبيل القارّ لاجتماع اجزائه هنالك واجيب عنه بانّ ذلك الامر المتصل الممتد فى الخيال بحيث لو وجد فى الخارج كان اجتماع اجزائه فيه ممتنعا وهذا معنى كون الشئ غير قارّ الذات واقول هذا الجواب غير مرضىّ وقد مرّ فى مبحث الحركة ما يفى بدفع هذه الشبهة واشباهها فى نفى وجود الزمان المتصل الكلّى فى الخارج وامّا الكيف فهذه اللفظة واخواتها من الكم والمضاف وغيرها قد تطلق على نفس الكيفية والكمية والاضافة على بساطتها وقد تطلق على المركب منها او موضوعها والاولى مقولة حقيقية والثانية مقولة مشهورية فيكون فى اللفظ اشتراك او تجوز والمراد ههنا المعنى البسيط لانّ الجسم الابيض اذا لم يكن من مقولة الكيف ولا من مقولة الجوهر والّا لزم تقوّم الجوهر بالعرض فامّا ان يكون من مقولة اخرى او يكون شئ واحد من مقولتين لانا نقول لا يلزم من كون الجسم من مقولة والبياض من مقولة ان يكون مجموع الابيض من مقولة اذ الوحدة معتبرة فى التقسيمات وليس كلّ مركب يصير ذا ماهية احدية لها وحدة طبيعية تستحق بنفسها ان يقع تحت مقولة كما انّ الحجر الموضوع بجنب الانسان مجموعهما ليس من نوع الانسان ولا من نوع الحجر ولا ايضا واقع تحت شئ من الانواع الحقيقية لانّ وحدته بمجرد الاعتبار وبما ذكرنا ظهر خطأ من ظنّ فى كثير من الكيفيات انها من المضاف كالعلم والقدرة وساير الصفات اللازمة الاضافة اذ ليس كلّ ما يعرض له الاضافة يكون من المضاف الحقيقى

قوله [illegible] التنصف القصرى وغيره [illegible] الاترى انه [illegible] الاستلزام [illegible] القدماء ١٢

غير الجواهر والاعراض ١٢

الفن الاول في تعريف الكيف

والالكان الجوهر ايضا من مقولة المضاف لانه يعرض له المضاف فهو هيئة لشيء لا يقتضي لذاته قسمة
مقيدا به فخرج به الكم ودخل عوارض الاجسام كالسواد والبياض والعلم بالمركبات ولا نسبة فخرج
البواقي من الاعراض النسبية وقيد بعضهم عدم اقتضاء اللاقسمة لاخراج الوحدة والنقطة على تقدير
كونهما من الاعراض وينقسم بالاستقراء الى كيفيات محسوسة وهي خمس بعدد الحواس الظاهرة كالالوان
والطعوم والروايح والاصوات فمنها راسخة سواء كانت من اول الخلقة كحلاوة العسل وصفرة الذهب
او لم يكن كصفرة من به سدة في الكبد وملوحة ماء البحر وتسمى انفعاليات لانفعال الحواس عنها او لانها
حادثة عن انفعالات المواد ومنها غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل وتسمى انفعالات لما قيل
انها في نفسها انفعالات تسمية الانفعال من الاعراض النسبية بل لانها ... وجودها وعدمها
شديد الشبه بقوله ان ينفعل ولا يستحيل بها اثرة الانفعال لسرعة زوالها واعلم ان الثقل والخفة من
هذا القسم من حيث ما واحد بعينه يثقل لعروض البرودة ويخف لعروض الحرارة وهو باق مع ماهيته وتسميته
في الحالين وايضا الجسم في حيزه الطبيعي لا ثقيل ولا خفيف وايضا ربما يجتمع اجسام متباينة لكل واحد منها
وزن ويحصل للمجتمع وزن والى كيفيات نفسانية وهي التي تكون في نفس او في ذي نفس ومن فسرها
بالمختص بذوات الانفس فقد اخطأ وعبر عنها الامام بالكمال والشيخ بما لا يتعلق بالاجسام وهي حال
ان لم تكن راسخة كالكتابة في ابتداء الخلقة وكالظن الضعيف وغضب الحليم والحال والانفعال امثالها
في الزوال وعدم الرسوخ كنظيرهما من الملكة والانفعاليات في الثبات والرسوخ ومفترقتان كالنظير
في المحسوسة وعليها وملكات ان كانت راسخة كالكتابة بعد الرسوخ والعلم من العالم الماهر والحقد
من الحقود وغير ذلك من الامراض المزمنة والعادات المتمكنة واعلم ان العلم وغيره من الكمالات يمكن اخذها
على وجهين احدهما كونها استعدادات نحو الاشياء والاخر كونها من الغايات التي يتوجه اليها فهي على الوجه
الاول لا اخذ العدم في مفهومها تكون عدمية والعدمي لا يكون من مقولة اصلا فيجب اخذها على الوجه الثاني
لتكون من مقولة الكيف وقد تبين مما ذكرنا صحة قولهم ان الفرق بين الحال والملكة بالعوارض لا بالفصول
ونسبة الحال الى الملكة كنسبة الصبي الى الرجل ويعلم ايضا من اخذ القوة او القدرة في مفهوم الملكة ان
علوم المبادي اجل من ان يوصف بالحال والملكة وكذا علومنا الثابتة بعد المفارقة ثم ان الملكة من حيث
هي ملكة وان كانت عدمية فهي من الامور المطلوبة اشرف من الحال بما هو حال وان كان وجوديا

قوله والى الكيفيات نفسانية اه قيل اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انه يكون منها بين الاجسام الحيوانية دون النباتات والجمادات فلا يمتنع ثبوت بعضها للمجردات كالواجب وغيره وفسرها بعضهم بالمختص بذوات الانفس مطلقا سواء كانت حيوانية او نباتية وهو اختلاف مبني على خلاف آخر بان من الكيفيات كالصحة والمرض هل يوجد في النباتات ايضا بحسب قوة التغذية والتنمية ام لا فتأمل ١٢

اقول الاكثر مما يتعلق بنسبة الاجزاء

قوله وهي التي تكون اه اي هي التي تكون مع النفس سواء كانت النفس مفارقة عن البدن ولا فالتخصيص بذوات الانفس الذي يوجب اختصاص ملكة الكيفيات بالنفس التي مع البدن غير صواب ١٢

الملكة لما كانت غاية لا يكون مباينة للحال لان الغاية جهة كمال الشيء وكمال الشيء ليس مباينا للشيء ميرزا

على قياس الكيميا والذنايز المعدودة فانّ مراد العالم من التحصيل في هذه النشأة ملكة العلم لا نفس صورته وان كانت غاية الملكة نفس صورة الشيء بالفعل باقية وهي الا انه لما لم يتيسر في النشأة التعلقية اجتماع الصور العلمية وبقاؤها معا بل لا يحصل العلم الا حالا صارت الملكة هي الكمال ولهذا يسمونها عقلا بالفعل وكما ان ملكة العلم اشرف من صورة صورة في هذا العالم فكذا ملكة الاخلاق افضل في بابها من حصول الامور التي هي ملكة لها ولهذا قالت الصوفية مقام واحد خير من الف حال اذ المقام عندهم هو الملكة الثابتة على شيء من الكرامات وغيرها واعتمادهم ليس الا على المقامات والملكات دون الانفعال والحالات والى كيفيات استعدادية وهي التي تختص بالاجسام لانها اما استعداد شديد نحو الدفع والمقاومة واللاانفعال فتسمى قوة طبيعية كالمصحاحية والصلابة او نحو القبول والانفعال فتسمى لا قوة طبيعيا كاللين والممراضية تبع المص الامام في عد اللين والصلابة من الاستعداديات لا من الملموسات كما زعمه الجمهور فانه قال ان الجسم اللين هو الذي ينغمز فهناك امور ثلثة الحركة في سطحه وشكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة وكونه مستعدا والاولان لكونهما محسوسين بالبصر ليسا باللين فتعين الثالث الذي من الكيفيات الاستعدادية والجسم الصلب فيه امور اربعة عدم الانغمار وهو عدمي والشكل الثابت على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات والمقاومة المحسوسة باللمس وهي ايضا ليست بصلابة لتحققها في الهواء المحبوس في الزق المنفوخ ولا صلابة له والاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فيكون من الكيفيات تقبل لها نوع ثالث هو القوة الشديدة نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء اذ المصارعة لا تتم الا بالعلم بتلك الصناعة وبالقدرة على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء وكونها عسرة الانعطاف والنقل وذلك عايد الى القوة على المقاومة واللاانفعال فلم يتحقق قسم ثالث والى كيفيات مختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل او المنفصل كالانحناء والاستقامة للخط كما قيل والحق انهما من الفصول المنوعة وليست مقولة بالذات كالمثلثية والمربعية للسطح والمخروطية والمكعبية للجسم والزوجية والفردية للعدد واعلم ان للسطوح والاجسام حدودا وهي ليست نفس الشكل ولا داخلة فيه ولا معروضة له بل الشكل عارض للمحدود من حيث هو محدود فيكون الحدود شرايط واسبابا خارجة لعروض الشكل فليست الداير حاصلة في الخط ولا الكرة في السطح ولا المثلث ونحوه في الخطوط وان لم يحصل الداير الا بانعطاف خط واستدارته ولا تتم

الكرة الا بتقبيب سطح ولا المثلث والمكعب ونحوهما الّا بتعدد الخطوط او السطوح فالحق انّ الدائرة سطح
لا خط فاذا كان كذا فالكرة ايضا جسم لا سطح وهكذا حكم ساير الاشكال السطحيّة والجسميّة والزاوية
ايضا كيفيّة حاصلة للمحدود اذ الحاصل في الحدّ دليس لا اثمار باو نعنا يقا او غيرهما مما هو من مقولة
اخرى وقياس اطلاق الشكل والزاوية ونظايرهما من الالفاظ على نفس الكيفيّة وعلى المركب الّذى اعتبر
فيه الموضوع كما سلف ومن الاوهام العاميّة انكار وجود الكيفيات الفعليّة والانفعاليّة تارة وتارة اخرى
انكار عرضيتها وطورا آخر ارجاع كثير منها الى الاشكال والكل فاسد امّا الاوّل فلانّه او لم يكن موجودة
لما كانت الحواس منفعلة عنها واما الثاني فلانّ الجسم الاسود اذا ابيض فهيئته وشكله ووضعه كما كانت
لا يتبدّل ولو كانت جواهر وجب ان تنعدم الاجسام مع مفارقتها اياها كما تعدم مع مفارقة الصور النوعيّة
وامّا الثالث فلوجوه منها انّ الاجسام قد تتوافق في الشكل وتتخالف في اللون وساير الكيفيات الحسيّة
وقد يكون بعكس ذلك ولا شك انّ ما به الاتفاق غير ما به الاختلاف ومنها انّ الشئ الواحد من جهة
واحدة لا يصحّ ان يدرك باداركين مختلفين فلو كان اللون وغيره نفس الشكل لما امكن كونه مدركا
تارة بالادراك اللمسى فقط وتارة بالادراك البصرى لا غير بل لزم كوننا اذا لمسنا الشكل ابصرنا
لونه بان يكون اللمس بعينه ابصارا فانّ الشعور باللون لا يحصل الّا بالابصار وكذا يلزم في غيره من
الكيفيّات انّه اذا رؤى شئ من بعيد عرف انّه حار او بارد او حلو او مرّ وليس كذلك ومنها انّ الفلك له شكل
ولا لون له ومنها انّ الاشكال لا يتحقق بين اثنين منها غاية الخلاف بخلاف الكيفيات المحسوسة كالسواد
والبياض وامّا بيان عرضيّة الكيفيّات المختصّة بالكميات فيظهر من تبدّل اشكال مختلفة في جسم واحد كالشمعة
مثلا مع بقائه وان كان الشكل من لوازم بعض الاجسام كالفلك ولكن هذا اضابطا عندك في اثبات
عرضيّة المقولات فكلّ مقولة يصحّ تبدّلها او تبدّل فرد منها على حقيقة او على فرد منها مع عدم تغيّر جوهر
ما هو فيها فهي لا محالة من الاعراض وامّا بيان وجود الاشكال فما سوى الدائرة قد ثبت في كتاب اقليدس
بواسطة الدائرة ولاثبات الدائرة طرق كما اشرنا في اوايل هذا الكتاب اقربها انّه لا بدّ من وجود الاجسام
البسيطة اذ لو لم يكن البسيط موجودا لم يكن المركّب موجودا ولا بدّ ان يكون محدودة مشكلة لتناهى
المقادير الجسمانيّة فيجب ان يكون مستديرة لانّ المادة فيها واحدة والصورة واحدة وهي مبدأ القريب
كما علمت لآثار الجسم ومن المبدأ الواحد في القابل الواحد لا يصدر فعل مختلف واذا تحقّقت الكرة فمنه

المراد بالكيفيات الفعليّة والانفعاليّة الكيفيات المحسوسة وقد سبق ان المراد [illegible] الكيفيات والانفعاليات ... الانفعالات منها وبالانفعاليّة ما الانفعالات منها ...

وفي الاين والمتى وتعريفهما

قطعه يظهر وجود الدايرة واذا ثبت وجود الدايرة ثبت سائر الاشكال والزوايا موجودة في الاضلاع

وكذا الاستقامة فانها سبب لوجود المحاذاة واما الاين فهو حالة تحصل للشي بسبب حصوله في المكان

سواء كان حقيقيا ككون الشيء في مكانه الخاص به او غير حقيقي ككون الشي في السماء او في السوق ومن

الاين ما هو جنسي ككون الشي في المكان ومنه نوعي كالكون في الهواء او شخصي كالكون في هذا المكان

واما متى فهو حالة تحصل للشي بسبب حصوله في الزمان او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في ان كالمماسة

وتقاطع خط بخط وكونه متى حقيقيا وغير حقيقي وعاما وخاصا كما سبق في الاين قال شارح المقاصد

الان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين

وهو ظاهر بل الظاهر خلافه فان كل واحد من المتى والاين الحقيقيين يجوز ان يقع فيه الاشتراك مع

تعدد الاخر كما جاز اشتراك الجسمين في زمان واحد مع تعدد المكان فكذلك يجوز اشتراكهما في مكان

واحد مع تغاير الزمان بلا فرق والامور التي لها متى بالذات هي الحركات واجزاؤها وحدودها واما

المتحركات فلا متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركاتها وتغيرها وجواهرها في الزمان بالعرض واما

الجواهر المقدسة عن التغير فلها كون اخر واعلم ان كون الشي في المكان والزمان ليس ككون الشيء في

نفسه لان الشي يتحقق له كون اولا ثم يعرض له الاضافة الى المكان والزمان فوجود الشيء في نفسه قبل

قبل وجوده فيهما ولو كان وجود الشيء في المكان نفس وجوده في الاعيان لكان كونه في الزمان ايضا

ايضا وجوده فكان لشيء واحد وجودات كثيرة ولما كان الشي في المكان لو كان نفس وجوده لزم ان يكون

الوجود جنسا لان هذا الكون جنس الاين وذلك باطل لان الوجود نفسه ليس بجنس وكذا الحكم في متى

اقول هذا الكلام انما تم لو فسر الاين ومتى بنفس الحصول في المكان والزمان كما فعله بعضهم واما اذا

بحالة او هيئة تحصل للشي بسبب حصوله في المكان او الزمان كما فعله المص فلا وليس ايضا كون الشي في المكان

او الزمان ككون السواد في الجسم لان كون العرض في موضوعه عين كونه في نفسه وليس وجود الشي

في مكانه عين وجوده في نفسه والا لبطل وجوده عند والزعم كانه ثم اذا حصل في مكان اخر صار

المعدوم بعينه معادا واما الاضافة فهي حالة نسبية متكررة الاولى ترك لفظ الحالة لانه يوهم كون

الاضافة امرا حاصلا بسبب النسبة كما توهمه بعضهم وهو فاسد لانهم فسروها بالنسبة المتكررة يعني

نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى ولم يعتبروا في مفهومها شيئا اخر

اضافة

اصلا وكذا ما عرف تمايز بعضها من بعض من انها هيئة لا تعقل الا بالقياس الى غيرها اى الغير الذى هيئته معقولة بالقياس اليها يخرج اللوازم البينة وساير الاعراض النسبية واعلم ان معرفة الاضافة بديهية والتعريف للتنبيه والاكان دوريا لان مفهوم القياس يرجع الى الاضافة وكذا ما ذكره بهمنيار فى التحصيل من قوله ان المضاف هو الذى وجوده هو انه مضاف واعتذر عن لزوم الدور بان المضاف الذى اخذ فى التعريف غير المضاف المرسوم لان المرسوم حقيقى بسيط وما ذكره فى الرسم مركب وهو اشهر من المضاف البسيط و فيه ما فيه والمضاف كغيره من الاعراض علمت ان المركب منه يتركب من مقولة اخرى كالاب فانه جوهر فى نفسه لحقته الابوة وكالمساوى فانه فى نفسه كم لحقته الاتفاق مع كم اخر وكذا المشابه فى باب الكيف لا كالمساوات والمشابهة كما فى المطارحات فانهما مضافان بسيطان وان كان المساواة اتفاقا فى الكمية وسيجئ الفرق بين الاتفاق فى الكمية والكيفية وبين الكم الموافق والكيف الموافق ولما كان المضاف حقيقة ليست الا المقايسة بين الشيئين ومفهوما ليس الا امرا لحوقيا فلا محالة تحصله وتنوعه ليس الا بغيرها وهذا يفهم على وجهين احدهما ان يكون الملحوق داخلا وهذا ليس نوعا من المضاف الحقيقى بل من المركب المشهورى اذ نسبة الفصل الى الجنس ليس بهذه المثابة والثانى ان تؤخذ الاضافة مقرونا بها امر خاص عقلى كالفصل ومطلق الاضافة معه يكون كعارض واحد الملحوق وهذا هو تنويع الاضافة بخلاف اللون المطلق فى اقترانه بفصل السواد به فان هيئته لما لم يكن هيئة لحوقية وان كان وجوده كذلك فلا يحتاج فى تنوعه بنسل الى الالتفات نحو الموضوع والى فصل لحوقى اذ له هيئة متقررة فى نفسها فالمشابهة وان كانت موافقة ما فى الكيفية لكن الكيف غير داخل فى مفهومه فيكون نوعا من المضاف البسيط وليس كل الكيف الموافق وكذا المساواة التى هى موافقة نوع منه بخلاف الكم المساوى فعلى ما قررنا كلامهم لا يرد عليه ما اورده صاحب المطارحات بقوله انكم قلتم ان المشابهة والمساواة اتفقتا فى موافقة ما وافترقتا فى التخصيص بالكيف والكم فالمشابهة والمساوات اما ان يكونا من نوع واحد وقد قلتم انهما نوعان واما ان يكون فصلها الكمية والكيفية فالمفروض اضافة بسيطة ليست اضافة بسيطة بل مع مقولة اخرى وكانت المشابهة والمساواة اضافة بسيطة على ما اعترفتم ثم يلزم ان يكون امر واحد تحت مقولتين وقد منعتم هذا واما ان يكون فصل الاضافة التى هى الموافقة اضافة الى الكيفية والى الكمية لا نفس الكيفية والكمية فيكون فصل الاضافة اضافة وهو ممتنع انتهى و ذلك لان فصل الاضافة امر عقلى من باب اللحوق والاضافة كما هو شان الفصل من الجنس فى صدقه عليه

بوجوه لبستة محبتة متاصلة ولايكون مندرجا ايضا بالذات تحت شيء من المقولات لا المضاف ولا غيره
على ما مر في تحقيق الفصول البسيطة من انها خارجة عن المقولات والتعبير عنه غير ممكن الا بمتعلقة من
الكيف والكم كاكثر الفصول التي لا يمكن التعبير عنها الا بلوازمها وعلاماتها فان التفاوت بين الجنس و
الفصل ليس الا بالتعين والابهام فمتعلقات الاضافة من الكم والكيف ليست فصولا لها بل اسباب
وعلامات للفصول ومن المتعلق ما يصفها كابوة الرجل العادل ومنه ما يخصصها كجوار زيد
لعمرو ولا يكفي في تشخص الاضافة تشخص الموضوع في نفسه كما يقال ابن هذا الرجل لجواز صدقه
على كثيرين بل يحتاج الى تعين الطرفين وربما لا يكفي في ذلك تعينهما كجوار زيد لعمرو اذ ربما يحتاج الى
تعين داريهما مع تعينهما ثم ان المتضايفين قد يكونان متعاكسين راسا براس كالاخوة وقد يكونان
متخالفين كالابوة والبنوة وفي الاختلاف قد يكون محدودا كما في الضعف والنصف وقد لا يكون كما في الزائد
والناقص وعروض الاضافة قد يفتقر الى حصول صفة في كل من الطرفين كالعاشقية والمعشوقية او
في احدهما كالعالمية والمعلومية على طريقة المشائين فان ارتسام الصورة في العالم شرط في كونه عالما
وقد لا يفتقر اصلا كما في المتيامن والمتياسر وكما في العالم والمعلوم في العلوم الحضورية الاشراقية التي
يحصل بمجرد الاضافة النورية الظهورية فان الاتصاف بها لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء
من الجانبين قال الشيخ الرئيس في الشفاء يكاد يكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة
والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم كما يعلم
واما في القوة مثل القاهر والغالب والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال كالاب والابن
والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك والتي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس على ان هذا
لا ينضبط تقديره وتحديده هذه عبارته ويخص المضاف من بين سائر الاعراض بالعروض لكل
موجود فللواجب كالاول وللجوهر كالاب وللكم كالمساوي وللكيف كالمشابه وللاين كالعالي وللمتى
كالمقدم وللوضع كالاشد انتصابا وللملك كالاكسى وللفعل كالاقطع وللانفعال كالاشد تسخنا
وقد يقع فيها كلها اضافة في اضافة فقد عرضت الاضافة لنفسها ايضا واكثر صيغ التفضيل مدلوله
من هذا القبيل ويتكافؤ طرفاها من حيث هما طرفاها في الابهام والتحصل والعموم والخصوص و
التنوع والتشخص والقوة والفعل والوحدة والتعدد والوجود والعدم مثلا النصف المطلق بازاء

النصف المطلق والعددي بازاء العددي والاربعة بازاء الاثنين وتعدد الابناء يوجب تعدد الاباء و
لو بالاعتبار فالرجل الكثير الاولاد له ابوة بالقياس الى كل واحد منهم فهو ابا كثيرة من حيث
الوصف وان كان بالذات واحدا واذا عدم بعضهم عدم ابوه من حيث هو ابوة وان كان
موجودا في ذاته وباعتبارات اخر فان قيل المتقدم والمتاخر بالزمان متضايفان مع انهما لا يوجدان
معا قلنا التضايف انما يكون بين مفهوميهما ومفهومي المتقدم والمتاخر يكونان معا في الذهن و
انما الافتراق بين الذاتين وذاتا المتضايفين قد توجد كل واحد منهما بدون الاخر كالاب والابن وقد
يوجد احدهما بدون الاخر كالعلة مع معلولها واما الملك ويسمى الجدة ايضا فهو حالة تحصل
للشئ بسبب ما يحيط به احاطة تامة او ناقصة طبيعية كحال الحيوان بالنسبة الى اهابه او غير طبيعية
وبقوله وينتقل بانتقاله يخرج مقولة الاين ككون الانسان يعني به الحاصلة له لاجل كونه متعمما
ومتقمصا وقد يعبر عن الملك بمقولة له وهو اختصاص شئ بشئ من جهة استعماله اياه وتصرفه
فيه فمنه طبيعي ككون القوى للنفس ومنه كون العالم للباري جل ذكره ومنه اعتبار خارجي
ككون الفرس لزيد وفي الحقيقة الملك بالمعنى المذكور يخالف هذا الاصطلاح قال الشيخ اما انا فلا
اعرف هذه المقولة حق المعرفة وقال في الشفا لم يتفق لي الى هذه الغاية فهمها ويشبه ان يكون غيري
يعلم ذلك فليتامل ذلك في كتبهم واما الوضع فهو هيئة حاصلة للشئ قال شارح حكمة العين ينبغي
ان يحمل الشئ على الجسم لان الاشكال لهذه الحالة وهي من مقولة الكيف واجاب عنه المحشي قدس سره
بانه لا ملاحظة في الشكل للاجزاء ونسبتها الى انفسها فضلا عن نسبتها الى الامور الخارجة بل المعتبر
هو المجموع من حيث هو مع الحدود المحيطة به فلا حاجة الى الحمل المذكور وايضا ان اريد بالجسم
الطبيعي فيخرج الوضع الثابت للجسم التعليمي بل لساير المقادير عن التعريف وان اريد بالجسم مطلق
فيدخل فيه الشكل العارض للتعليمي ويخرج الوضع الثابت لباقي المقادير ولا مخلص الا بان يقال
الوضع لا يثبت الا للطبيعي فقط بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض وبسبب نسبتها الى الامور الخارجة
عنه او الداخلة فيه وهذا القيد مما زاده الشيخ وهو ضروري فان الوضع قد يتغير ولا يتغير النسب التي
بين اجزائه كالقائم اذا دار على نفسه بخلاف ما اذا انتكس فانه يتغير النسبتين جميعا فالمحيط على الاطلاق
يتغير له الوضع بالنسبة الى الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط

متعددة لا يلزم كون جميع الطبايع حتى العنصريات متعددة لان طبيعة الفلك مختلفة بالنوع لطبايع العنصريات والعنصر وايضا منه
فبالاعتبار

وفي الفعل والانفعال

فبالاعتبارين ومجموع العالم الجسماني بما هو مجموع له وضع لا وضع له بناءً على أخذ مجموع النسبتين في التعريف واما على الاكتفاء بالاولى فله وضع البتة وحصول الوضع للجسم قد يكون بالطبع كالقيام والقعود للانسان وقد لا يكون بالطبع كانتكاسه وقد يطلق الوضع على كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية واما الفعل فهو حالة تحصل للشيء بحسب تاثيره في غيره تاثيرا غير قار الذات ما دام الحصول في السلوك والتجدد كالقاطع ما دام يقطع واما الانفعال فهو حالة تحصل للشيء بسبب تاثره عن غيره تاثرا غير قار الذات كالتسخن والتسود فاذا فرغ الفاعل والمنفعل عن النسبة التي بينهما من جانب التاثير والتاثر فما هو الحاصل لكل منهما عند الاستقرار ليس من المقولتين بل اما كم كالطول الحاصل للشجر او كيف كالسخونة الحاصلة للماء او وضع كالقيام او القعود الحاصل للانسان او غير ذلك وذهب الامام الرازي الى ان ثبوتهما اي المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما الى موثر له تاثير اخر ضرورة امتناع كون التاثير نفس الاثر على تقدير كونهما من الاعيان الخارجية وحينئذ يلزم التسلسل الخ وترتب امور لا نهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين واجاب عنه شارح المقاصد بان ذلك انما يلزم لو كان كل تاثير وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تاثر وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل ان ينفعل حتى انه فسر الفارابي ان يفعل بالتغير والتحريك وان ينفعل بالتغير والتحرك اقول هذا الكلام حق لكن لا دخل له في حسم مادة الشبهة فان بناءها على ان كلا من ان يفعل لو كان موجودا في الاعيان لكان امرا تدريجي الحصول وكل ما هو تدريجي الحصول فايجاده لا يكون على سبيل الابداع بل على نحو ان يفعل وان ينفعل فحصل هنالك تاثير وتاثر اخران على الوجه المذكور وهكذا يعود الكلام في ايجاد ذينك الاخرين ويتسلسل فالجواب الحق يستفاد من ملاحظة ما اسلفناه في بيان وجود الحركة عن الطبيعة او غيرها بواسطة لحوق ضرب من التغير على وجه الاتصال بحيث يكون كل جزء منه بانضمامه الى الطبيعة علة لجزء من الحركة وكذا كل جزء من الحركة كذلك علة لجزء من ذلك التغير اللاحق بفاعل الحركة على وجه الدور الغير المستحيل وكذا الكلام في كل متغير يحصل من الثابت الذات وبهذا حكموا بان البارئ تعالى والعقول الفعالة لا يمكن ان يباشر تحريك جسم من الاجسام للزوم التغير فيه وانواع هذين الجنسين هي انواع الحركة بل هما

نفس الحركة

نفس الحرکة کما ذکره شیخ الاشراق ضاعف الله قدره تنسب تارة الی الفاعل وتارة الی القابل والامر فی تحصیل
عدد المقولات لیس مهمّا عظیما یحصل باهماله خلل فی القواعد الفلسفیة واما امثال الوحدة والنقطة و
فصول الانواع البسیطة وسایر الاعتباریات والسلوب کالشیئیة والامکان ونظایرها فعلمت انّ عدم
دخولها تحت المقولات لا یضرّ حصرها ومن جملة احکام المقولات التی جرت عادتهم بذکرها قبولها التضاد
اولا قبولها له اما الکم فلا یقبل التضاد اذ المتصلات من المقادیر یجتمع فی موضوع واحد فان منع احد کون
الجسم موضوعا للخط بل الخط فی السطح والسطح فی الجسم فیصیر ابعد من التضاد لانّ من شرط المتضادین امکان
تعاقبهما علی موضوع واحد وایضا من شرطهما عدم قیام احدهما بالاخر والعدد یعرض المقادیر والزمان
فلا تضاد بین المتصل والمنفصل واما الاتصال والانفصال فلما کانا من الفصول المنوعة لامر مبهم لیس له
تحصل الا بهما فلا یمکن تعاقبهما علی موضوع واحد هو جنس الکمیة وقد علمت ایضا ان الفصول لیست من
انواع الجنس فالتضاد لو فرض بینهما لم یکن تضادا واقعا فی الکم وایضا المشهور ان من شرط المتضادین وقوعهما
تحت جنس واحد وغیر القار من المتصل لا یضاد القارة لاختلاف الموضوع ومن شرط التضاد اتحاده کما مر
وانواع العدد لا تضاد بینها لعدم غایة البعد المشروطة فیه بینهما ولوجود الاول فی الاکثر والعدد یتقوم
بالوحدة فلم یکن ضدا لها واما الاستقامة والانحناء فی الخطوط والزوجیة والفردیة فی العدد والاصغریة
والاکبریة فی قسمیه فالاولیان من الفصول المنوعة والثانیتان احدهما من الکیفیات فی الکمیات والثانیة
عدمیة ومع هذا موضوعهما غیر واحد ولا یتصور تعاقبهما علی موضوع واحد والاخیرتان من مقولة
المضاف والمتضادان وان عرضت لهما اضافة التضاد لکن ذاتاهما یجب ان تعقل کل منهما لا باضافة وایضا
لم یتحقق بینهما غایة الخلاف علی ان الاصغر یجتمع مع الاکبر فی جسم واحد حین التخلخل والنمو واما الکیف
فمن الظاهر وقوع المضادة فی بعض اجناسه کالکیفیات المحسوسة من الحرارة والبرودة والسواد والبیاض
وغیرهما وکالنفسانیات من العلم والجهل الذی هو نوع من الاعتقاد والجبن والتهور وکالاستعدادیات
من المصحاحیة والممراضیة دون بعض اخر من الاشکال والزوایا والزوجیة والفردیة لعدم اتحاد
الموضوع او لعدم غایة التخالف واما الاین ففیه تضاد فان الکون عند المحیط فی غایة البعد من الکون
عند المرکز ویصح تعاقبهما علی موضوع واحد مع امتناع الاجتماع بخلاف مقولة متی لعدم تحقق غایة
البعد فیهما واما الاضافة فلعدم استقلالها بحسب المعنی وعروضها لجمیع المقولات فقد یقع التضاد

وفي قبول الكيف والكم الاشتداد

ولكن على سبيل التبعية لا بالاستقلال واما الجدة فلا يقع فيها تضاد وهو ظاهر واما الوضع فالانسان

القائم الذي راسه الى المحيط ورجله الى المركز اذا انتكس بحيث يكون راسه الى المركز ورجله الى السماء كانت

الهيئتان مختلفتين غاية الاختلاف وقد تعاقبتا على موضوع واحد فهما ضدان وعلى هذا القياس

الاستلقاء والانبطاح واما الفعل والانفعال فقد لا يثبت بينهما التضاد كتسويد الابيض وتبييض الاسود

وكاسوداد الابيض وابيضاض الاسود والتضادان في كل منهما ليس تضادهما باعتبار تضاد موضوعهما

اذ قد يفعل ولا ينفعل اشياء متضادة فعلا واحدا او انفعالا واحدا بل قد يفعل فاعل واحد فعلين

(مع ان الموضوع متعدد متضاد)

متضادين وينفعل منفعل واحد انفعالين متضادين وذلك كشيء واحد يبيض مرة ويسود اخرى

(مع ان الموضوع واحد)

ويعلو تارة ويسفل اخرى ولا ايضا يكون تضادهما التضاد ما فيه يقع الفعل او الانفعال الاثر قد يوجد فعلا

او انفعالان متضادان في كيفيات وكميات بعينها بل التضاد في كل منهما يقع باعتبار تخالف السلوك

والجهات كالانتقال من الشديد الى الضعيف تارة وبالعكس اخرى ومن احكام المقولات قبول بعض منها

الاشتداد والتضعف ومعناه ليس عبارة عن تغير حال المقولة في نفسها كما اعتقده بعضهم انه فاسد

فان معنى اشتداد مثلا ليس ان السواد الواحد يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد

بان يكون ذات السواد الضعيف باقية وقد انضم اليها شيء اخر فان الذي ينضم ان لم يكن سوادا فما اشتد

السواد في سواديته بل حدث فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه سوادا اخر فيحصل سوادان في محل

واحد بلا امتياز بينهما في الحقيقة والمحل والزمان وهو محال واتحاد الاثنين من السواد ايضا غير متصور

لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا الحال ان انتفيا وحصل ثالث او انتفى احدهما وحصل الاخر فقد علم

ان اشتداد السواد ليس ببقاء سواد وانضمام اخر اليه بل بانعدام ذات الاول عن الموضوع وحصول سواد

اخر اشد منه في ذلك الموضوع مع بقائه في الحالين وعليه القياس في التضعف اقول فاذا تحقق

ما ذكرناه ظهر ان الاشتداد كما يوجد في الكيف كذلك يوجد في الكم ايضا والفرق بينهما لا يكون معنويا

بل لغويا او عرفيا نعم الحركة في الكم المنفصل غير متصورة لعدم اتحاد موضوع القلة والكثرة وقولهم المقدار

اذا فرض فيه زيادة شيء اخر لا يبقى الكمية الاولى بل يحصل مقدار اخر فالشخص الواحد من الكميات

لا يزداد ولا ينقص وكذا بالتخلخل والتكاثف يبطل مقدار ويحصل مقدار اخر كلام صحيح لكن يجري

مثله في الكيف كما علمت ولا دخل له في بيان الفرق بين الكم والكيف في وقوع التكمل والنقص في احدهما

وعلم

وعدم وقوعهما في الاخر فان ذلك يرجع بالحقيقة الى الحركة في الكمال والنقص بحسب مقولة من المقولات ولا شك انها كما يتحقق في الكيف يتحقق في الكم وكذا اكثر ما ذكروه في بيان الفرق بين الاشد والاضعف وبين الازيد والانقص اما ان يرجع الى اللغات والاصطلاحات كقولهم لا يقال في الكم ان هذا المقدار اشد خطية من ذلك ولا ان هذا العدد اشد عددية من ذلك كما يقال في العرف ان هذا اطول وهذا اكثر فيرجع الى صحة ما انكروه لان الطول نفس الخط والكثرة نفس العدد او يحصل بسببه بين هاتين المقولتين فرق معنوي ولكنه غير مؤثر في وقوع الكمال والنقص في احدهما وعدمه في الاخرى كقولهم ان في الزايد والناقص يمكن ان يشار الى مثل حاصل وما زايد والاشد والاضعف لا يمكن فيه ذلك وكقولهم ان تفاوت الاشد والاضعف ينحصر بين طرفين بخلاف الزايد والناقص فانه لا ينحصر التفاوت فيهما بين طرفين وكقولهم ان الاشد والاضعف متفاوتان نوعا بخلاف الكم فان الخط الطويل لا يخالف في نوعه نوع الخط القصير لانا لو قبلت الكمية الاشدية والاضعفية لكان في الكميات تضاد وقد تبين انه لا تضاد فيها لانا نقول لا نم ذلك لانه ليس بينا ولا مبرهنا عليه والمتبع هو البرهان ومن المقولات التي يقبل الاشتداد والتضعف مقولة الاين اذ قد يكون شيء اتم فوقية من شيء وليس ان اينا واحدا بعينه يصير اشد فوقية بعد ما لم يكن كذلك بل الاضعف يبطل عن الجسم ويحصل له الاشد كما عرفت في الكيف وغيره ومقولة الوضع ايضا يقع فيه الاشتداد ومقابله كالاشد انتصابا وانحناء واعلم ان مقولتي ان ينفعل وان يفعل وان قبلتا الشدة والضعف فان تسخين النار اشد من تسخين الحجر الحار والاسوداد الذي هو الحركة الى السواد منه ما هو اسرع وصولا الى السواد الذي هو الغاية في ذلك واسرع وصولا اليه من اسوداد آخر لكنهما لا يقبلان الاشتداد والتضعف لانه حركة وقد مر في مبحث الحركة ان هاتين المقولتين لا تقبلان الحركة فلا يقبلان الاشتداد والتضعف وفيه اشكال فان الحركة الى الكيف والكم او غيرهما قد تزداد شدة وسرعة او بطؤا تدريجيا حاصلا شيئا فشيئا فيكون سلوكا من انفعال ضعيف الى انفعال شديد على التدريج فنقول ويمكن دفعه بان هذا السلوك وان كان بحسب الحس سلوكا واحدا واتفاقا متصلا لكنه بحسب الواقع سلوكات متعددة في كل سلوك توجد مرتبة واحدة من السرعة باقية مستمرة في بعض من الزمان الذي يقع الكل فيه فالانتقال من السرعة الى سرعة اخرى اشد منها ليس شيئا فشيئا وان كان اصل السلوك تدريجيا

الفن الثاني في العلم بالصانع وصفاته لما فرغ من فن تقاسيم الوجود المسمى بالامور العامة اراد ان يشرع في الفن الثاني الذي وضعه لاحوال المفارقات المسمى بالربوبيات وهي اجلّ ما في العلوم الالهية كما ان مباحث النفس اشرف ما في الطبيعيات وهو مشتمل على عشرة فصول فصل في اثبات الواجب لذاته وهو الذي اذا اعتبر من حيث هو لا يكون قابلا للعدم لا يقال كل واحد من وجودات الممكنات عند المشائين القائلين بكونها امورا حقيقية زائدة على الماهيات في الاعيان مما يصدق عليه هذا التعريف لانا نقول الوجود المعلول يتقوم عندهم بوجود العلة فلا يمكن تصوره من حيث هو مع قطع النظر عن علته فضلا عن ان يكون متحققا في الخارج غير قابل للعدم بل العدم لازم له من تلك الحيثية وبيان ذلك على الوجه اللائق مذكور في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية وبرهانه انه ان لم يكن في الوجود موجود واجب لذاته يلزم منه المحال واستحالة اللازم توجب استحالة الملزوم فهو محال فالواجب فيجب وجوده واما بيان الملازمة فهو قوله لان الموجودات باسرها حينئذ جملة مركبة من احاد كل واحد منها ممكن لذاته فيكون الجملة لافتقارها الى كل واحد منها ايضا ممكنة معلولة فتحتاج الى علة موجدة خارجة عن تلك الجملة لاستحالة كونها نفس الجملة والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا جزءها والا لزم تقدم الشيء على نفسه وعلى علله لان المؤثر في الجملة مؤثر في كل واحد من اجزائه والا لم يكن هو بانفراده علة للجملة بل هو مع علية البعض الاخر وهذا خلاف المفروض فثبت انه اذا كان علة الجملة بعض اجزائها لزم تقدمه على نفسه وعلى علله وذلك باطل والعلم به بديهي وههنا ابحاث الاول انا لا نسلم ان للمجموع وجودا اخر سوى وجودات الاجزاء فان كل موجود لا بد له من وحدة حقيقية حتى ان العدد ايضا له وحدة نوعية فان العشرة واحدة بحسب ذاتها ونوعيتها مندرجة تحت مقولة الكم ولا اسم له من تلك الحيثية وعشريته انما هي بالقياس الى غيرها اعني الواحد فاذا لم يكن للمجموع وجود حقيقي بل اعتباري لا يحتاج الى علة موجودة وبما ذكرنا اندفع اشكال لزوم كون الشيء علة لنفسه في المجموع المركب من الواجب والعقل الاول حتى انهم اضطروا الى التزام ذلك في العلة التامة حيث قالوا ان العلة في ذلك المجموع ان اريد بها العلة التامة فنختار انها عينه فان التوقف على كل واحد من الاجزاء لا يوجب التوقف على المجموع لان حكم الكل المجموعي قد يخالف حكم الكل الافرادي وان اريد بها الفاعل المستقل في التاثير فهو جزؤه اعني الواجب اقول كلا القولين زيغ عن الصواب

اما الاول

اما الاول فلانهم فسروا العلة بما يتوقف عليه الشئ وقسموها الى العلة التامة والناقصة والتزام
كون احد القسمين عين المعلول كالتزام ان ما يتوقف عليه الشئ لا يتوقف عليه ذلك الشئ واما الثاني
فلان الفاعل المستجمع لشرايط التاثير الذي لا يتوقف تاثيره على انضمام امر اخر سواء كان ذلك الامر
الاخر مستندا اليه او الى غيره معناه غير معنى الفاعل الذي لا يحتاج في فاعليته الى امر غير مستند
اليه بل ما يتوقف عليه تاثيره في شئ اما نفس ذاته او شئ يكون مستندا الى ذاته اما ابتداء او بواسطة
فان اريد بكون الواجب مستقلا في فاعليته للمجموع المركب من الواجب في معلوله الواحد او الكثير
المعنى الاول فهو غير صحيح الا بالقياس الى المعلول الاول دون الثواني لحاجتها الى الواجب في غيره وان اريد
به المعنى الثاني فهو مسلم لكن لا يكفي بصرافته وحدته في ايجاد ذلك المجموع من دون انضمام الجزء الاخر
اليه فيلزم توقفه على جميع الاجزاء التي هي عينه وربما يجاب عن ذلك الاشكال بان المتعدد قد يوخذ
مجملا وقد يوخذ مفصلا وهو بالاعتبار الاول واحد واللفظ الدال عليه مثل المجموع وبالاعتبار
الثاني كثير واللفظ الدال عليه مثل هذا وذاك وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم معا لا يسعهم
دار ضيق وهم لا معا يسعهم فاذا تحقق ذلك فنقول المجموع المركب من الواجب في معلوله اذا اخذ معا
فهو معلول واذا اخذ لا معا بل متعددا فهو علة فان نقل الكلام اليه بالاعتبار الثاني فانه ايضا ممكن
يحتاج الى علة قلنا ذلك المجموع الماخوذ بهذا الوجه لا نم انه ممكن ولا انه واجب بل اثنان احدهما واجب
بذاته والاخر ممكن بذاته وفيه نظر اذ التفاوت بالاجمال والتفصيل تفاوت باعتبار الملاحظة والالتفات
بان يلتفت النفس الى المركب التفاتا واحدا تارة والتفاتات متعددة اخرى وليس بين المجمل والمفصل
تفاوت بحسب نفس الامر بان يدخل في احدهما شئ لا يدخل في الاخر فلا يمكن كون احدهما موجودا محتاجا
الى العلة دون الاخر ولا اختلاف بينهما ايضا في الاحكام الخارجية والتفاوت في المثال المذكور ليس
بحسب الاجمال والتفصيل بل انما بحسب الكل المجموعي والكل الافرادي اذا كان المحمول في القضية امرا واحدا
والا لكان الاختلاف راجعا الى المحمول وان فرض الاتفاق في الموضوع فان الكل المجموعي سواء اخذ
مجملا او مفصلا لا يسعهم الدار على وجه البدلية ولا يسعهم مجتمعين فالحق في المقام ان بعض المركبات
التي ليس لها جزء صوري ووحدة طبيعية وجودها بمجرد الاعتبار فلا حاجة لها الى علة موجودة في نفس
الامر فالمجموع من الواجب في الممكن سواء اخذ مجملا او مفصلا ليس له موجودية ثالثة غير موجودية الواجب

موجودية

وموجودية الممكن حتى يحتاج فيها الى علة البحث الثانى سلمنا ان جملة الموجودات باسرها موجود
محتاج الى العلة لكن لم لا يجوز ان يكون علتها نفسها او جزءها ومنشأ ذلك عدم كونه واحدا حقيقيا
بيان ذلك انه اذا توقف ا على ب و على ج وج على ا كان المجموع معلولا وعلة واذا ذهب السلسلة
الى غير النهاية كان المجموع بتمامه معلولا وجزئه وهو ما فوق الى غير النهاية علة له فيجوز فى سلسلة
الممكنات ان يكون كل سابق علة للاحق الى غير النهاية فيكون علة الجملة جزءها وهو مجموع الاجزاء
التى كل واحد منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها الا المعلول المحض فلا بد فى الدليل الذى
من الاستعانة بالبرهان المشتمل على ابطال الدور والتسلسل اقول الاصوب ان يقرر كلام المصنف بهذا الوجه
وهو انه ان لم يكن فى الوجود موجود واجب بالذات لكانت الموجودات باسرها سواء كانت غير متناهية
بان تتسلسل او متناهية بان يدور ممكنات صرفة وكل ممكن جائز العدم لذاته فيجوز انتفاء الاحاد باسرها
بان لا يوجد واحد منها اصلا ويلزم من ذلك ان لا يكون شئ منها مستندا الى سبب وذلك محال لان
سبب الممكن ما لم يجب به وجوده ولم يمتنع عدمه لم يوجد ذلك الممكن فلا محالة وجودات الممكنات متناهية
او غير متناهية يحتاج الى علة خارجة عنها لا يقال ان اردت بجواز العدم فى الممكن امكانه الذاتى فهو
لا ينافى وجوبه بالغير ووجوده وان اردت به جواز العدم فى نفس الامر فهو غير مسلم لان كل واحد من
الممكنات المتسلسلة فرضا وجب وجوده بعلته وامتنع بها عدمه لانا نقول المراد هو الثانى قوله كل منها
وجب بعلته قلنا كلا لان العلة اذا كانت ممكنة صرفة بدون الواجب سواء كانت متناهية او غير متناهية
فهى مما لا يحصل بها وجوب المعلول لجواز انتفائه مع انتفائها وان لم يجز انتفاؤه مع تحققها وما لم
امتناع انحاء عدم المعلول جميعا لم يتحقق وجوبه ومن جملة تلك الانحاء عدمه فى ضمن عدم الكل وهذا
طور من العدم لا يحصل امتناعه الا بدخول الواجب بالذات فى سلسلة الاستناد ومن الاستدلالات
التى لا تبتنى على ابطال التسلسل فى هذا المطلب على ما قرره بعض اهل الحق بقوله على تقدير كون الموجودات
منحصرة فى الممكنات لزوم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود
الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشئ ما لم يوجد لم يوجد
انتهى واعترض عليه بان لزوم الدور ممنوع والبيان غير تام وانما يلزم الدور لو توقف موجود معين
على موجود يتوقف هو عليه ولم يلزم مما ذكر اذ تحقق ايجاد شئ موقوف على وجود موجود من الموجودات

وكل

وكل موجود معين يتوقف على وجود علته المتقدمة عليه فاللازم هو التسلسل لا الدور واجاب عن ذلك
بعض الاعاظم بان طبيعة الايجاد لما كانت طبيعة عرضية ناعتية فلا محالة يتاخر وجوده من حيث هو هي عن
وجود المعروض المنعوت تاخرا ذاتيا لا من حيث خصوص كونه هذا الايجاد فقط وكذلك طبيعة الوجود
الامكاني من حيث كونه وجودا امكانيا مطلقا يحتاج الى طبيعة الايجاد ويتاخر عنها لكن لا لاجل كونه
هذا الوجود الخاص فقط فلا مدخلية للخصوصيات في شيء من الطرفين في الاحتياج دليل الدور ولازم بين
الطبيعتين هذا خلاصة ما افاده ادام الله علوه ومجده اقول ولي فيه نظر وهو ان احكام الوحدة
العددية فلا يثبت للوحدة الابهامية فان اتصاف طبيعة الانسان بالعلم والجهل لا يوجب التناقض لعدم
وحدة الموضوع وحدة عددية بخلاف اتصاف ذات شخصية كزيد مثلا بهما فالقابل ان يقول الاحتياج
الدائر بين الطبيعتين في صورة التسلسل بان يكون كل واحد من افراد احديهما من حيث هي هي مفتقر الى فرد
من الاخرى كذلك دورا بالعكس غير مستنكر كقول الصوفي اذا تغيبت بدا وان بدا غيبني ونظير هذا البحث ما
ذكره محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في مصارع الحكماء رادا عليهم في قدم العالم وهو قوله اعلم ان الدور
في النطفة والانسان والبيض والدجاج والحب والشجر انما ينقطع اذا عينت الابتداء من احد الطرفين
والا لتوقف وجود كل منهما على وجود الاخر ولم يكن يحصل احدهما دون الاخر اولوية وذلك يؤدي
الى ان لا يحصلا اصلا وقد حصلا فلا بد من قطع الدور باحدهما والبدء في الاشخاص الانسانية بالاكمل
اولى قال المحقق الطوسي في مصارع المصارع في الجواب بحسب اعلاه العلماء فيما يسال عنه العوام و
الصبيان فانه ليس بمعقول الا في اللفظ لان الشيء اذا توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده الى ذلك
الشيء لا يكون دورا يؤدي الى ان لا يحصلا بل هما يتسلسلان والتسلسل ان استحال وجب ان يكون له مبدأ
مبدأ فههنا اشتبه الدور بالتسلسل على المصارع وليت شعري ما هذه الاولوية في جعل الشخص مبدأ
دون النطفة ان لم يكن يقرا في الكتب الالهية خلق ادم عليه السلام واذا كان المبدأ بالاكمل اولى فلم لم يخلق
الناس اولا عقلا كاملين ولا الاشجار ولا مثمرة كاملة ثم ردوا الى النطف والحبوب انتهى ثم اقول يمكن
دفع ذلك الاعتراض عن البرهان المذكور بانه اذا ثبت احتياج كل فرد من افراد الوجود الى شيء من
الايجاد لزم احتياج جميع الوجودات اليه لجواز طريان العدم عليها بالكلية وكذا اذا ثبت احتياج
كل واحد من احاد الايجاد على شيء من الوجود لزم احتياج جميع الايجادات اليه بالبيان المذكور فاذا دام

في اثبات الواجب بطرق عديدة

الاحتياج بين الطبيعتين على هذا الوجه اى يكون جميع افراد كل منهما بحيث لا يستغنى شىء منهما مفتقرا الى فرد ما من الاخرى يلزم الدور المستحيل لا محالة وبما ذكرناه يمكن تتميم دليل اخر له قدس سره فى هذا المسلك وهو قوله ليس الموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ والا لزم تقدمه التى على نفسه وبذلك يثبت وجود الواجب بالذات كما لا يخفى بادنى تامل انتهى وذلك لان الكلام عايد فيه ايضا كما مر سؤالا وجوابا واعلم ان الشيخ الرئيس قد وصف طريقة طريقة الحكماء الالهيين الذين يبرهنون على وجود الواجب تعالى من غير اخذهم فى الاستدلال الممكنات ماسواه او الحدوث فى الاجسام كما هو مسلك المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين المشار اليهما فى القران بقوله تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق بانه طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه هى التى اشير اليها فى قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد وهم طايفة طريقتهم الاستدلال على ذات البارى تعالى بملاحظة مفهوم الوجود وانه يقتضى فردا واجبا بالذات ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب الذاتى على صفاته ثم بالنظر الى صفاته على كيفية صدور افعاله واحدا بعد واحد من العقول المجردة اولا ثم النفوس الفلكية ثانيا ثم الاجسام الفلكية والبسايط العنصرية ثم المركبات من الجماد والنبات والحيوان كل ذلك بلا ملاحظة الخلق فى شىء من المراتب حتى انهم لو لم يشاهدوا وجود العالم على هذا الوجه المحسوس لم يكن اعتقادهم فى حق الله تعالى وصفاته وكليات افعاله غير هذا الاعتقاد الذى هم عليه فلا شك ان طريقتهم اشرف واحكم من طريقة غيرهم كالمتكلمين المستدلين بحدوث الاجسام واعراضها على وجود الخالق ثم باحوال الخليقة كالاحكام والتغير على صفاته تعالى كالعلم والقدرة مثلا فالنظر الى هاتين المرتبتين من مراتب الانظار بعين الاعتبار فانهما سعا كستان متقابلتان فالحكيم المتأله يبتدء من المعقول الى المحسوس والمتكلم الباحث يبتدء من المحسوس الى المعقول وما تدرى نفس باى ارض تموت

فصل فى ان وجود الواجب نفس حقيقته بمعنى انه لا ماهية له تعالى سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الممكن كالانسان مثلا فان له ماهية هى الحيوان الناطق ووجوده هو كونه فى الاعيان لان وجوده لو لم يكن عين حقيقته كان زايدا على حقيقته جزئيته لامتناع الجزئية المستلزمة للتركيب بوجه من الوجوه وذلك باطل كما سيجئ ولو كان زايدا عليها لكان عارضا لها لكونه وصفا ثابتا لها ولو كان عارضا لها لكان الوجود من حيث هو هو مفتقرا الى الغير وهو ذات المعروض لافتقار الحال الى المحل فيكون وجود الواجب ممكنا لذاته لان كل مفتقر الى الغير ممكن لذاته

فلا بدّ له من مؤثر وذلك المؤثر ان كان نفس تلك الحقيقة الواجبية يلزم ان يكون موجودة قبل الوجود لانّ العلّة الموجدة للشيء يجب تقدمها على المعلول بالوجود لامتناع ملاحظة العقل كون الشيء مفيدا للوجود ما لم يلاحظ كونه موجودا فيكون الشيء موجودا قبل نفسه هذا خلف وان كان ذلك المؤثر غير تلك المهية يلزم ان يكون الواجب لذاته محتاجا في وجوده الى الغير وهذا اي الاحتياج على الواجب تعالى محال

وقد نوقش في هذا الدليل بانّ اللازم من زيادة الوجود على ذات الواجب كون الوجود مفتقرا الى الشيء ولا يلزم منه جواز الانفكاك عنه او امكانه منه او امكانه في نفس الامر كما زعمه بعضهم بل بالنظر الى نفس ذلك الوجود واين هذا من ذلك اذ يجوز ان يكون العلّة المقتضية للوجود هي المهية من حيث هي كما انها القابلة له ايضا فيتقدم بالمهية لا بالوجود كما ان ذاتيات المهية متقدمة عليها لا بالوجود وكما ان المهية علّة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان مهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري هذا حاصل ما اورده الامام الرازي على استدلال الشيخ الرئيس بالوجه المذكور مع تتميم وتلخيص

واجاب عنه الحكيم الطوسي قدس سره القدوسي في مواضع من كتبه كشرح الاشارات ونقد التنزيل والمحصل بانّ الكلام فيما يكون علّة لوجود او موجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه فانه ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ مبدأ الوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بدّ ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هي المهية من حيث هي واما الذاتيات بالنسبة الى المهية والمهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لانّ تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب المهية فقط لا كالجسم مع البياض اقول كلام هذا النحرير يحتاج الى مزيد تتميم وتقرير لانه كان واجبا عليه ان يدفع النقض والمعارضة بالمهية القابلة للوجود فانّ المهية الممكنة قابلة للوجود وكل قابل لشيء يجب تقدمه بالوجود على ما هو مقبول له فيجب تقدمها على الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه فما يجاب به عن هذا كان جوابا عما اذا كانت فاعلة للوجود وما ذكره من الفرق بين القابل والفاعل بحسب الخلو وعدمه غير جار في الوجود ولوازم المهية فانّ خلو المهية عن الوجود ممتنع في نفس الامر وكذا عن اللوازم بحسب الذات من حيث هي فالاولى ان يقول كون القابل مطلقا مما يجب تقدمه بالوجود على المقبول غير لازم وقد مرّ الفرق بين القابل والعلّة القابلة وقد مرّ ايضا ان

التلازم وجوب تاخر الهيولى مع كونها قابلة للصورة عنها فكذلك المهية القابلة للوجود لا تقدم لها على ذلك الوجود بالوجود لانها لا تتجرد عن الوجود الا بنحو من انحاء ملاحظة العقل بان يحلل العقل الموجود الى مهية ووجود ويصفها به لا بان تكون في تلك الملاحظة منفكة عن الوجود فانها ايضا نحو وجود عقلي كما ان الكون في الخارج نحو وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان ياخذها وحدها اى من غير ملاحظة شيء من الوجودين معها ويصفها به وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار عدمه فاتصاف المهية من حيث هي هي بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بما هو جسم بالسواد فان للجسم من حيث هو هو مرتبة في نفس الامر متقدمة ليس في تلك المرتبة شيء من السواد ومقابله فيصح اتصافه بواحد منهما بخلاف المهية بالقياس الى وجودها اذ ليس لها مرتبة سابقة على وجودها وعدمها حتى يصح اتصافها باحدهما بل المهية ووجودها امر واحد في الواقع بلا تقدم بينهما ولا تاخر ولا معية ايضا اذ ليس لها وجود منفرد ولوجودها وجود آخر وقد انضما فحصل بينهما شيء من النسب المذكورة فقابلية المهية للوجود انما يتصور على ما صورناه واما ما ذا تابته ارفلاطينيه وتوجيه من الوجوه فان قلت تلك الملاحظة ايضا نحو من انحاء وجود المهية في نفس الامر فكيف تتصف المهية في هذا النحو من الملاحظة بهذا النحو من الوجود او بالمطلق الشامل له مع مراعاة قاعدة الفرعية في الاتصاف قلنا هذه الملاحظة لها اعتباران احدهما اعتبار تخلية المهية وتجريدها عن جميع انحاء الوجود حتى عن هذا النحو وثانيهما اعتبار كونها نحوا من انحاء الوجود فالمهية باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود وبالاخر مخلوطة به غير متصفة هذا غاية ما يفهم من عبارات القوم في هذا الموضع ولبعض الفقراء افضل الله في رحمته منه روحه عن هذا التجشم حيث حقق وصرح في كتبه ان الوجودات الممكنات مراتب متفاوتة بحسب التقدم والتاخر والكمال والنقصان ووجود كل مهية عين تلك المهية بمعنى ان الموجود هو الوجود والمهية متحدة معه بنحو من الاتحاد وجميع الوجودات ظلال واشراقات للوجود الواجبي القائم بذاته ولا وجود للمهيات اصلا ولا تاثير ولا تاثر فيها بل انها اعتبارات كلية يعتبرها العقل ويصف الوجودات فلكل مرتبة من الوجودات نعوت كلية ذاتية ورسمية مسماة بالمهيات والعوارض بلا وصول رائحة من الوجود اليها ولا تعلق الجعل بها كما عليه اكابر الصوفية والموحدون وبيانه مما يحتاج الى مجال اوسع من هذا الموضع وقد اقام البرهان عليه في بعض كتبه بل نقول على الطريقة الرسمية ايضا

لا يحتاج

لا يحتاج الى ما تجشموه حيث تقرر ان الوجود فى الممكن نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شئ للماهية فليس
هناك ثبوت شئ لشئ حتى يجرى فيه قاعدة الفرعية نص عليه الشيخ فى التعليقات حيث قال ان الوجود الذى
فى الجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم فى كونه ابيض لان الابيض لا يكفى فيه البياض والجسم
انتهى وقد انحرف كثير من الناظرين فى هذه العبارة وامثالها من كلام الشيخ وغيره حيث حملوها على انتفاء
الوجود وكونه امرا مصدريا لا تحقق له فى الخارج مع انهم يعلمون ان كل حقيقة كل شئ هى نحو وجوده
الخاص به وكان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذى يكون بين الماهية والوجود من باب التوسع
او الاشتراك فانه ليس كاطلاقه على الارتباط الذى بين الماهية وسائر الاعراض والاحوال بل اتصافها بالوجود
من قبيل اتصاف البسائط بالذاتيات والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة المذكورة تارة قد يخصصون
القاعدة الكلية القائلة بالفرعية وتارة ينتقلون عنها الى الاستلزام قائلين ان قاعدة الاستلزام لا يجرى
فى اتصاف الماهية بالوجود لعدم المغايرة بينهما ولا ايضا فى اتصافها باللوازم المطلقة التى لا تقدم للماهية
عليها بالوجود بل بنحو اخر من التقدم وهو تقدم بحسب الذات والحقيقة من دون اعتبار الوجود كما فى الاجزاء
المحمولة من الجنس والفصل دون الاجزاء الوجودية الخارجية كالمادة والصورة سواء كانتا خارجيتين او
عقليتين ومن البراهين على هذا المطلب ما افاده صاحب التلويحات وهو ان الذى فصل الذهن وجوده
عن ماهيته ان امتنع وجودها بعينه لا يصير شئ منها موجودا فالكلى له جزئيات اخرى معقولة غير ممتنعة لماهيتها
الا لمانع بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمت ان ما وقع من جزئيات كلى بقى الامكان بعد واذا كان هذا
الواقع واجب الوجود وله ماهية وراء الوجود فهى اذا اخذت كلية امكن وجود جزئى اخر لها لذاتها اذ لو
امتنع الوجود للماهية لكان المفروض واجبا ممتنع الوجود باعتبار ماهيته هذا خلف غاية ما فى الباب ان يمتنع
بسبب غير نفس الماهية فيكون ممكنا فى نفسه هذا خلف فاذن ان كان فى الوجود واجب فليس له ماهية وراء
الوجود بحيث يفصله الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف البحت الذى لا يشوبه شئ من خصوص
وعموم هذا كلامه نور الله سره والايراد عليه بانه لم لا يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا الى وجود
ومعروض له يكون ذلك المعروض جزئيا متشخصا لا كليا وتخصيص اطلاق الماهية على الكلية لا ينفع
اذ المقصود ان الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقة الواجب مندفع بان كلامه مبنى على ان تشخص الشئ
فى الحقيقة نحو وجوده الخاص كما صرح به المعلم الثانى او مساوق له فكل ما يفصله الذهن الى معروض

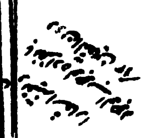
وعارض

وعارض هو الوجود لكان في مرتبة ذاته كلية لا محالة وكل ما له مهية فنفس تصورها لا يابى عن ان يكون لها جزئيات غير متناهية الا لمانع خارجي فحاصل البرهان انه لما كان الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المهيات فالواجب لو كان ذا مهية فجزئيات تلك المهية لا يجوز ان يكون جميعها ممتنعة لذاتها والا لما تحقق الواجب اصلا ولا واجبة لذاتها والا لكان المعدوم واجبا او لو قع الكل وكلاهما باطل ولا ممكنة والا لكان هذا الواقع ايضا ممكنا لذاته مع انه واجب لذاته هف فاذن ان كان في الوجود واجب بالذات فليس الا الوجود الصرف المتشخص بنفس ذاته وما اشنع ما اورد عليه بعض الاعلام من الكرام من ان دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوعة لم لا يجوز ان يكون لمهية كلية افراد معدودة متناهية لا يمكن ان يتعدى عنها في الواقع وان جاز في الوهم الزيادة عليها ولو سلم عدم التناهي فهو بمعنى لا يقف وبطلان اللازم ح ممنوع ولو سلم انه غير متناه بالمعنى الاخر فغاية ما يلزم ان يكون الواجبات غير متناهية فللقايل ان يمنع بطلان هذا قايلا ان دلايل بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتب امور غير متناهية موجودة معا ولو نم ترتب الواجبات غير بين ولا مبين فانا نجيب عما ذكره اولا بان كل مهية بالنظر الى ذاتها لا يقتضي شيئا من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب اصلا الا بسبب علة فاذا قطع النظر عن الاسباب الخارجة عن نفس المهية لا يابى عند العقل ان يكون لها افراد غير متناهية وعما ذكره ثانيا وثالثا بان الكلام ههنا ليس في بطلان التسلسل في الواجبات عددياكان او لا يفيسا مترتبا او متكافيا حتى قيل ان بطلانه منظور فيه بل الكلام في انه اذا كان للواجب تعالى مهية كلية يمكن ان يفرض لها جزئيات وراء ما وقع ولما كان كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المهيات فاذا وجب فرد من مهية كلية يلزم ان يكون جميع افرادها واجبة وكذا امتنعت لو امتنع وامكنت لو امكن فنقول تلك الافراد المفروضة لم يكن واجبة والا لما عدمت ولا ممتنعة والا لكان هذا الواقع ايضا ممتنعا هف ولا ممكنة والا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا ايضا خلف فثبت انه لو كان الواجب تعالى ذا مهية غير الوجود يلزم كونه خلوا عن المواد الثلث وهو محال اقول ومما سنح لنا في هذا المطلب وهو قريب المأخذ مما ذكره صاحب الاشراق هو ان الوجود لو كان زايدا على مهية الواجب لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر فيحتاج الى فصل مقوم فيتركب ذاته وايضا قد علمت انه كلما صح على فرد صح على طبيعته من حيث هي فلو امتنع شئ عليها امتنع على افرادها فلما لزم وقوع

[illegible]

الامكان على بعض الجواهر ضرورة لما نشاهده من حدوث العنصريات وزوال الصاحح وقوع الامكان على مقولتها فلو دخل الوجود الواجب لذاته تحت مقولة الجوهر لزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات هف وبكل ما له مهية زائدة على الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب ليس جوهرا كما عرفت ولا عرضا لقيام العرض بغيره فلا يكون له مهية غير الوجود وقد مثل بعض سادة العلماء مراتب الموجودات فى الموجودية بحسب الاحتمال العقلى فى اول الامر بمراتب المضيئ فى كونه مضيئا فان من الموجودات ما له ذات ووجود وموجد ويسمى موجودا بالغير كالمهيات الممكنة عند المعتزلة والمشائين ولا شك فى امكان انفكاك الوجود عنه بحسب الذات والوقع فضلا عن امكان تصور الانفكاك فالتصور والمتصور كلاهما ممكن هناك ومنها ما له ذات ووجود يكون مقتضاها بحيث يستحيل انفكاكه بالنظر الى ذاته كالواجب عند المتكلم فيمتنع الانفكاك وان امكن تصوره فالتصور ممكن لكن المتصور مستحيل ومنها ما له ذات هى عين وجوده فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما فضلا عن الانفكاك كواجب الوجود عند الحكماء ولا يزيد مراتب الموجود فى الوجود بحسب العقل على هذه الثلثة وعليك الفرق بينهما بحسب العلو والدنو وكذا مراتب المضيئ اذ منه مضيئ بالغير كوجه الارض والقمر المستضيئ بمقابله ومنه ما هو مضيئ بالذات بضوء هو غيره ومقتضى له اقتضاء يمتنع التخلف كجرم الشمس لو اقتضى ضوءه ومنه ما هو مضيئ بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس لو كان متجوهرا قائما بنفسه فان المضيئ ما يحصل له الظهور الا ما يقوم به الضوء كما يفهمه اهل اللغة الا ان يعنى بالقيام ما هو اعم من المجازى والحقيقى فهى الاول مضيئ وضوء ومقتضى له وفى الثانى اثنان وفى الثالث الثالث ولا شك ان على مراتب الوجود هو مذهب الحكماء فى واجب الوجود عز مجده وما قال بعض الموحدين من المتألهين اى المتصوفة من ان الوجود مع كونه نفس حقيقة الواجب قد انبسط على هياكل الموجودات بحيث لا يخرج عنه شئ من الاشياء بل هو حقيقتها فقيل فيه انه طور وراء طور العقل اقول انى لا اعلم من الفقراء من عندى ان فهم هذا المعنى من اطوار العقل وقد اثبته واقام البرهان عليه فى بعض موارده من كتبه ورسائله الا بعد ما التزايق المشهود له حاشية جدا ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم

فصل فى ان وجوب تعينه بنفس ذاته العينية ففى هذا الفصل حكمان احدهما ان وجوب وجوده تعالى عين حقيقته المقدسة وثانيهما ان تشخصه بمعنى ما به يتشخص لا المفهوم المصدرى نفس ذاته اما بيان



ثم فى الغة ... بعينه من جهة المواد التشخيص يرجع الى الاسعار بعد ... فالكلام انهم صرحوا بان تشخص العقول ... مهيا بها ... ان المهية تقتضى ... الواجب لمهية تقتضى لذاتها الا فراد ... فكيف حكمت بان ... لا تقتضى شيئا من مراتب التعين فاعلم ان كون التشخص ... من لوازم ذاته ليس معناه ان المهية المطلقة تقتضى التعين فقد اشرنا الى ان التعين بمعنى ما به التعين فى الاشياء نفس وجوداتها الخاصة والوجود لا تقتضيه المهية كما عرفت بل اللزوم قد يراد منه عدم الانفكاك بين شيئين سواء كان مع الاقتضاء ام لا وهو المراد من قولهم ... لازم لماهيته واما التعين بمعنى المتعينية فهو امر اعتبارى ... بكونه من لوازم المهية باقى معه كان لا يتصور منفصلا عنها ... الى ...

الحكم الاول فلان وجوب الوجود لو كان زايدا على حقيقته لامتناع الجزئية المستلزمة للتركيب لكان عارضا للذات فكان معلولا للذات لاحتياجه الى المؤثر وامتناع كون المؤثر سببا منفصلا والا لكان للواجب علة موجبة مع كونه واجبا لذاته هذا خلف فلو احتاج الى مؤثر لكان هو الذات لا غير والعلة ما لم يجب وجودها استحال ان يوجد المعلول لان وجوب وجود العلة سبب لوجوب وجود المعلول وذلك الوجوب المعتبر في ذات الواجب هو الوجوب بالذات لاستحالة كونه واجبا بالغير لان كل واجب بالغير ممكن لذاته فيكون وجوب الوجود بالذات قبل نفسه وهذا محال بالبديهة والكلام فيه كالكلام في عينية الوجود سؤالا وجوابا فلا نعيده واما بيان الحكم الثاني فلان تعينه لو كان زايدا على حقيقته بان يكون حقيقته حقيقة نوعية مخصصة بالتشخص او يكون بحيث يتشخص بامر زايد على حقيقته سواء كان نوعا منتشرا او محصورا في واحد دون غيره كالعقل والشمس مثلا لكان معلولا للذات بالبيان الذي مر في وجوده ووجوبه والعلة ما لم يكن متعينة لا توجد المعلول لتوقف العلية على الوجود وهو مساوق للتعين بل عينه ولا يرد النقض بالصور الجسمية في كونها من حيث نوعيتها وابهامها علة للهيولى المتشخصة اذ الكلام في العلة المستقلة دون الشرائط والمعينات وعلة الهيولى كما سبق جوهر مفارق مع معاونة صورة ما له واعلم ان حقيقة الواجب كما انه لا يمكن ان يكون معنى نوعيا متشخصا بامر زايد كما علمت فكذلك لا يمكن ان يكون معنى جنسيا متخصصا بفصل او فصول لان الجنس امر مبهم في ذاته فلا يمكن كونه عين الوجود المتشخص بنفسه والتقرير الجامع في القبيلتين ان النوع لا يحتاج الى التشخص في قوام حقيقته وتقرر ماهيته بل في ان يوجد ويحصل بالفعل وكل الجنس لا يحتاج الى الفصل في ثبوت المعنى الجنسي له لانه عرضي له كما ان التشخص عرضي للنوع والعرضي لا دخل له في تقرر الماهية بل كل منهما لابهام امره وكونه بالقوة يحتاج في تحصله وتحصيل وجوده الى امر مخصص لذاته ومقوم لوجوده و بالجملة فهو لنحو من انحاء الوجود وهذا انما يتصور فيما لم يكن ذاته بحت الوجود والا لكان المقسم مقوما والخارج داخلا ولما ثبت من قبل ان واجب الوجود ليست ماهيته الا صرف الوجود فكل ما فرض مقوما لوجوده كالفصل والتشخص يكون مقوما لسنخ حقيقته اذ لو كان الوجود الصرف الذي هو نفس حقيقته جنسا للاشياء كما توهمه بعض المتصوفة لكان الفصل مفيدا لمعنى الجنس وكذا لو كان حقيقته متشخصة بتشخص زايد على ذاته لكان المعنى النوعي محتاجا في معناه الى المتشخص وكلاهما باطل كما علمت

فثبت ان الواجب تع هو الوجود البحت الذي لا يوصف بانه جنس ولا بانه نوع ولا يوصف بانه كلي او
جزئي اي فرد من طبيعة كلية بل انه متميز بذاته منفصل بنفسه عن ساير الموجودات لا بامر فصلي او عرضي
وانه عقلي بمعنى انه مجرد عن المادة لا بمعنى انه كلي واذ لا جنس له ولا فصل له فلا حد له واذ لا حد له
ولا علة له فلا برهان عليه لان الحد والبرهان كما تحقق في الميزان متشاركان في الحدود والشيء الذي
يكون غنيا عن كل شيء فالعلم به اما ان يكون اوليا شهوديا او اعترافا بالجهل او استدلالا عليه بآثاره
ولوازمه وحينئذ لا يعرف حق معرفته اذ لا يعرف بها حقيقته وهويته فليس شيء غير واجب الوجود
برهانا عليه وهو البرهان على كل شيء فان العلم اليقيني بذي السبب هو وجوده وجميع الممكنات لا يحصل
الا بالسبب كما ورد في الصحيفة الالهية قل اي شيء اكبر شهادة قل الله نعم لو استدل عليه باوثق القياسات
وهو الاستدلال من حال الوجود وانه يقتضي واجبا بالذات كما اشرنا اليه يمكن القياس دليلا وان لم يكن
ايضا برهانا محضا بل كان قياسا شبيها بالبرهان على ما صرح به الشيخ الرئيس واليه الاشارة في قوله تع
شهد الله انه لا اله الا هو **فصل** في توحيد واجب الوجود بمعنى نفي الشريك عنه في مفهوم وجوب
الوجود لا بمعنى ان نوعه منحصر في شخص على ما توهم لفساده كما علمت ومجرد كونه تعالى متشخصا بنفس
ذاته لا يكفي في استحالة الشريك له في بادي النظر كما زعم بعض الشارحين حيث قال ان ما بينا من ان التعين
نفس حقيقته يكفي في اثبات توحيده فان التعين اذا كان نفس المهية كان نوع تلك المهية منحصرا في
شخصه بالضرورة انتهى وذلك لاحتمال ان يكون هناك حقايق مختلفة واجبة الوجود تعين كل منها
نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من اقامة البرهان على التوحيد فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود
لكانا مشتركين في وجوب الوجود على هذا الفرض ومتغايرين بامر من الامور والا لم يكونا اثنين وما به
الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة او لا يكون تمام الحقيقة بل جزءها لا سبيل الى الاول لان الامتياز
لو كان بتمام الحقيقة لكان وجوب الوجود المشترك بينهما اما خارجا عن حقيقة كل منهما او خارجا عن حقيقة
وانما يلزم ان يكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز وهو باطل بالضرورة
احدهما وهو اي خروج وجوب الوجود عن حقيقة الواجب بالذات محال لانا بينا ان وجوب الوجود نفس
حقيقة واجب الوجود ولذا نقول هيهنا بحث لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود
انه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود لا ان تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك
موجودين واجبي في وجوب الوجود الا ان يظهر من نفس كل منهما اثر صفة الوجوب فلا منافاة

في توحيد واجب الوجود

بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة اقول معنى كلام الحكماء ان وجوب الوجود
عين حقيقة الواجب هو ان ذاته بنفس ذاته مصداق هذا الحكم ومنشأ انتزاعه من دون انضمام امر
اخر ومن غير ملاحظة حيثية اخرى غير ذاته اية حيثية كانت حقيقية او اضافية او سلبية وكذلك في
ساير صفاته وتوضيح ذلك انك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل كالجزء الصوري للجسم من حيث
هو جسم وقد تعقل شيئا ذا لك الشيء واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقه في الاول حقيقة الموضوع
وذاته فقط وفي الثاني هي مع حيثية اخرى هي صفة قائمة بالموضوع حقيقية او انتزاعية وكل ذي
الوجود لم يكن نفس واجب الوجود بل يكون له حقيقة تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود
ففي اتصافها به يحتاج الى عروض هذا الامر والى جاعل يجعلها كذلك او يجعلها بحيث ينتزع منه
هذا الامر فهي بحد ذاتها ممكنة الوجود وبه صارت واجبة الوجود فلا يكون واجب الوجود لذاته
فكل واجب الوجود لذاته هو نفس واجب الوجود بذاته وقس عليه ساير صفاته تعالى الحقيقية الكمالية
كالعلم والقدرة وغيرهما ولا سبيل الى الثاني لان كل واحد منهما يكون مركبا من ما به الاشتراك وما به
الامتياز وكل مركب يحتاج الى الغير فلا يكون واجبا لامكانه فيكون كل واحد من الواجبين او احدهما ممكنا
لذاته هذا خلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون ما به الامتياز امرا عارضا لا مقوما حتى يلزم التركيب
نجيب ان ذلك يوجب ان يكون التعين عارضا وهو خلاف ما ثبت بالبرهان وليعلم ان البراهين الدالة
على هذا المطلب الذي هو من اصول المباحث الالهية كثيرة لكن تتميم جميعها يتوقف على ان حقيقة الواجب
هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجوب الذاتي والوجود المتأكد وان ما يعرض له الوجوب
او الوجود فهو في حد نفسه ممكن ووجوبه كوجوده يستفاد من الغير فلا يكون واجبا وهذه المقدمة
مما ينساق اليها البرهان ويصرح بها في كتب اهل العلم والعرفان وقد اسلفنا القول فيها وبها يندفع
ما تشوش به طبايع الاكثرين وتبلدت به اذهانهم وضلت به افهام المحتجبين كونه وهو الذي سماه بعضهم
بافتخار الشياطين لانه هذه الشبهة العويصة الدفع والعقدة العسرة الحل هي انه لم لا يجوز ان يكون
هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهية يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم
واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا وذلك لانا نجيب عن هذه الشبهة بان مفهوم
الوجود لا يخلو اما ان يكون انتزاعه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عن نفس الذات

ايتها حيثية كانت ومع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين محال اما الثاني فلما مرّ من انّ ما لم يكن
ذاته بمجرد حيثية انتزاع الوجوب فهو ممكن في ذاته واما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق
صدقه بالذات مع قطع النظر عن ايّة حيثية كانت لا يمكن ان يكون حقايق متخالفة متباينة بالذات
غير مشتركة في ذاتي اصلاً ولا شك ان كل سليم الفطرة يحكم بانّ الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة
بلا حيثية جامعة فيها لا تكون مصداقاً لحكم واحد ومحكيّاً عنها به نعم يجوز ذلك اذا كانت تلك الامور متماثلة من
جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام المهية لا من حيث اختلافهما
بالعوارض المشخصة او كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان والفرس
بالحيوانية من جهة اشتمالهما على تلك الحقيقة الجنسية او في عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية
من جهة اتصافهما بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة متفقة في انتسابها الى شيء واحد كالحكم
على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها الى الوجود الحق جل مجده عند من يجعل وجود الممكنات
امراً عقلياً انتزاعياً او كانت متفقة في امر سلبي كالحكم عليها بالامكان بسلب ضرورة الوجود عن الجميع
لذواتها واما ما سوى اشباه تلك الوجوه المذكورة فلا يتصور فيها ذلك ضرورة بل نقول لو نظرنا
الى نفس مفهوم الوجود المصدري المعلوم بوجه من الوجوه بديهة اداّنا النظر والبحث الى انّ حقيقته
وما ينتزع هو منه امر قايم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص
ولا تعدد اذ كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن ان يكون بينه وبين شيء آخر له ايضاً هذا الوجود فرضاً
مباينة اصلاً ولا تغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد كما اشار اليه
صاحب التلويحات عظم الله قدره بقوله صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانياً فاذا نظرت
فهو هو اذ لا ميز في صرف شيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته يدل على وحدته كما في التنزيل شهد الله
انه لا اله الا هو وعلى موجودية الممكنات به كما في قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد
اقول ولنا بتأييد الله وملكوته برهان عرشي على توحيد الواجب تعالى لما كان يتكفل لدفع
الاحتمال المذكور ويستدعي بيانه تمهيد مقدمة وهي انّ حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقاً
للواجبية ومطابقاً للحكم عليه بالموجودية بلا جهة اخرى غير ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجباً وموجوداً
الى غيره كما مرّ من البيان وليست للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجباً وموجوداً

وفي برهان عرشي على توحيد الواجب

والّا لزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداء او بالاخرة وقد ثبت بساطته تعالى من جميع الوجوه ثم نقول ينبغي ان يكون واجب الوجود بذاته موجوداً واجباً بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الامر والّا لم يكن حقيقته من حيث هي هي بتمامها مصداق حمل الوجود والوجوب اذ لو فرض كونه فاقداً لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصل وعادماً لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود فلم يكن بتمام ذاته من هذه الحيثية مصداقاً للوجود فيتحقق حينئذ في ذاته جهة امكانية او امتناعية مخالفة لجهة الفعلية والتحصل فيتركب ذاته من حيثيتي الوجود وغيره من الامكان او الامتناع فلا يكون واحداً حقيقياً وهذا معنى قولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الحيثيات لا ما فهموه كما سيجيء في الفصل التالي لهذا الفصل فاذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلاً لذات الواجب تعالى وفي غيره يكون مترشحاً عنه فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية لان الملازمة بين الشيئين يستلزم معلولية احدهما للآخر او معلولية كل منهما لامر ثالث كما تحقق في موضعه فعلى اي من التقديرين يلزم معلولية الواجب وهو خرق الفرض فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود والتحصل لا يكون هو للآخر ولا منبعثاً ومترشحاً عنه فيكون كل واحد منهما عادماً لنشأة كمالية وفاقداً لمرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له او ممكنة فذات كل منهما بذاته ليست محض حيثية الفعلية والوجوب بل يكون ذاته بذاته مصداقاً لحصول شيء وفقد شيء فلا يكون واحداً حقيقياً والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافي الواجبية فالواجب يجب ان يكون من فرط التحصل جامعاً لجميع النشآت الوجودية والحيثيات الكمالية التي بحسب الوجود بما هو وجود فلا مكافئ له تعالى في الوجود بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات وهذا البرهان وان لم ينفع للمتوسطين فضلاً عن الناقصين لابتنائه على كثير من الاصول الفلسفية والمقدمات المطوية لكنه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين

فصل في ان الواجب لذاته واجب من جميع جهاته

هذه العبارة موروثة من القدماء والحق ان معناها ما نبهناك عليه في الفصل السابق وهو ان الواجب الوجود ليس فيه جهة امكانية بمعنى ان كل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب له ومن فروع هذا الحكم قوله اي ليس له حالة منتظرة

فانّ ذلك اصل يترتّب عليه هذا وذلك من خواص الواجب دون هذا التحقق في المفارقات على ما
مطلقا عند الحكماء القائلين بامتناع صدور الحادث عن القديم الّا بتوسّط الحركة الدوريّة والمادّة
المنفعلة اذ لو كان للمفارق حالة منتظرة يمكن حصولها فيه لاستلزم انفعاله عن الحركة والاوضاع
الجسمانية وذلك يوجب كونه جسما او متعلقا بالجسم مع كونه مفارقا عنه بالكلية هذا خلف
والدليل على الحكم الاصل قوله لانّ ذاته كافية فيما له من الصفات فيكون واجبا من جميع جهاتها وانّما
قلنا انّ ذاته كافية فيما له من الصفات لانها لو لم يكن كافية لكان شئ من صفاته من غيره بالضرورة
فيكون حضور ذلك الغير ووجوده علة لوجود تلك الصفة في ذات الواجب تعالى وغيبته اى
عدم ذلك الغير علة لعدمها اى لعدم تلك الصفة في ذاته تعالى وذلك لانّ وجود العلة علة
لوجود المعلول وعدمها لعدمه ولو كان كذلك اى لو كان وجود تلك الصفة معلولا لحضور ذلك
الغير وعدمها معلولا لغيبته لم يكن ذاته تعالى اذا اعتبرت من حيث هى هى بلا اشتراط يجب لها الوجوب
لانها امّا ان يجب مع وجود تلك الصفة او مع عدمها فان كان اى الوجوب مع وجود تلك الصفة
لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هى هى بلا اعتبار حضور الغير وان كان
الوجوب مع عدمها لم يكن عدمها من غيبته لحصوله بذات الواجب من حيث هى هى بلا اعتبار
غيبة الغير فاذا لم يجب وجودها بلا اشتراط لم يكن الواجب واجبا لذاته لانّ الواجب لذاته عبارة
عن موجود اذا اعتبر من حيث هو مع قطع النظر عن ما سواه وجب له الوجود وحينئذ لم يكن كذلك هف
وههنا ايراد مشهور وهو انّ غاية ما لزم من الدليل ان يكون وجود الصفة او عدمها بالغير
لا ان يكون الواجب في ذاته او تعينه متعلقا بذلك الغير وذلك لانه ان اراد باعتبار الذات من حيث
هى هى ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة امر عدم
ذلك الامر وان اراد به اعتبارها مع عدم الغير في نفس الامر وجودا وعدما فالملازمة مسلّمة
لكن بطلان التالى ممنوع فانّ اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور محال والمحال جاز
ان يستلزم المحال وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر الخلف والاولى ان يقرر الدليل هكذا اذا
اعتبرت ذات الواجب من حيث هى هى بلا اشتراط اى مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا وعدما
فامّا ان يجب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو محال لاستحالة وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود

النظر ومعه قطع النظر عن نفسه ثم انه عبر بلفظ الاولى لامكان توجيه العلة حسبما ذكره في حجة القوم من المحقق السبزوارى

واجب من جميع جهاته

العلة او مع عدم تلك الصفة وهو ايضا محال بعين ما ذكرنا ولا يخفى ان وجوب الذات لا يخلو في نفس الامر عن هذين الامرين المحالين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات ايضا محالا ولو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو الثاني فثبت الملازمة وبطلان التالي معلوم فكذا المقدم قيل هذا الحكم منقوض بالنسبة الى الدليل فيها فيلزم ان يكون واجب الحصول له تعالى بحسب مرتبة ذاته بلا مدخلية الغير فيمتنع تبدلها وتغيرها مع ان ذات الواجب غير كافية في حصولها له تعالى لتوقفها على امور مغايرة للذات متغيرة متجددة والتزم ذلك واعترف به الشيخ الرئيس في الهيات الشفا حيث قال ولا نبالي ان يكون ذاته مأخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها اقول تحقيق الحق في هذا المقام يستدعي تقديم جملة من الكلام وهو ان صفاته تعالى منها حقيقية كمالية كالقدرة والعلم ونظايرهما وهي عين ذاته بمعنى ان ذاته من حيث حقيقته مبدأ لانتزاعها ومصداق لحملها بلا اعتبار حيثية اخرى كما اشرنا اليه سابقا ومنها اضافية محضة كالمبدئية والقبلية وغيرهما وهي زائدة على ذاته متأخرة عنه وعن ما اضيفت بها اليه ولا يخل بوحدانيته كونها زائدة عليه فان الواجب تعالى ليس علوه ومجده بنفس الصفات الاضافية بل بكونه في ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات وهو انما هو كذلك بنفس ذاته فعلوه ومجده لا يكون الا بذاته لا غيره ومنها سلبية محضة كالقدوسية والفردية واشباههما والاتصاف بها يرجع الى سلب الاتصاف بصفات النقص وكما ان صفاته الحقيقية لا يتكثر ولا يتعدد ولا يكون فيها اختلاف الا بحسب التسمية بل جميعها يرجع الى معنى واحد وحيثية واحدة هي بعينها حيثية الذات فذاته بذاته مع كمال فردانيته وبساطته يستحق هذه الاسماء لا بامر آخر غير ذاته كما قال المعلم الثاني وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئا منه علم وشيئا آخر منه قدرة ليلزم التركيب في ذاته ولا ان شيئا فيه علم وشيئا آخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية فكذلك نقول في صفاته الاضافية والسلبية انها لا يتكثر معناها ولا يختلف مقتضاها وان كانت زائدة على ذاته تعالى فان اضافاته الى الاشياء وان تعددت اساميها واختلفت لكنها كلها ترجع الى معنى واحد واضافة واحدة هي قيوميته الايجابية للاشياء فبذلك انها هي بعينها رازقيته ولطفه ورحمته وبالعكس وهكذا في جميعها والا لادى تكثرها واختلافها الى اختلاف ذاته لانها

منبعثة

مبعثة عن ذاته والسلوب ايضاً يرجع جميعها الى سلب الامكان قال العلامة الشيرازى فى شرح حكمة
الاشراق والمحقق الشهرزورى فى كتاب الشجرة الالهية ناقلين عن الشيخ الالهى شهاب الدين نور سره
ومما يجب ان تعلمه وتحققه انه لا يجوز ان تلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات
فيه بل له اضافة واحدة وهى المبدائية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما ولا سلوب
فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية و
العرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه و
ان كانت السلوب لا تتكثر عن كل حال انتهى فثبت ان اضافته تعالى الى الاشياء اضافة واحدة
بحسب المعنى لا اختلاف فيها اذا تمهد ما اسبقناه من الكلام الذى شهدت به عقول الاعلام من الكرام
فنقول ان ذاته تعالى لا يتغير بتغير جزئيات ما اضيف اليه وان تغيرت اضافته اليها بحسب كونها
متغيرة فى انفسها ومن حيث هى اضافة متخصصة بها لانما هى اضافة مطلقة لان تلك الصفات
ليست لزوم التعلق الى امر كلى كمخلوق كلى ومرزوق كلى بالذات والى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الامر
الكلى بالعرض فذات الواجب وان كانت غير كافية ابتداء فى حصول الصفة الاضافية بل يتوقف
على حصول امر ما غيره لكن ذلك الغير وجوده ووجوبه حاصل من الواجب تعالى لانه معلول له بالذات
او بوساطة معلوله بالذات والذات مستقلة فى افادة الجميع والجميع مستفادة من ذاته تعالى ووجبة
بسببه فمن حيث وجوبها بسببه تعالى واستنادها اليه لا يمكن فرض عدمها ومن حيث امكاناتها
فى حد ذاتها انفسها لا يتعلق بها اضافة المبدائية والخالقية وغيرها فبالحقيقة هذه الصفات النسبية
لا تحصل الا به تعالى لان الغير من حيث هو غير ومن حيث اعتباره فى نفسه غير موجود ومن حيث هو
اثر من اثاره ولمعة من انواره مرتبط به ومتعلق لاضافته وبهذا الاعتبار هو كالاضافة اليه
حاصلا من نفس وجوده ومن فيض جوده بلا مدخلية شئ اخر فيه وذلك الغير سواء كان واحدا
او متعددا فى حكم امر واحد كلى بهذا الاعتبار وانما التعدد والاختلاف بحسب حالها فى حدود
انفسها وذلك لا يوجب تعددا واختلافا لا فى ذاته تعالى ولا فى صفاته والحاصل ان صفاته تعالى
الاضافية وان كانت زايدة على ذاته تعالى لكن لا يحصل بها كثرة فى ذاته ولا ايضا يتغير ذاته تعالى
لاجلها لانها لا تختلف بحسب معانيها فى انفسها حتى توجب تكثر اعتبارات واختلاف حيثيات

قوله انتهى قال الشارح ره بعد نقل كلامه فى الاسفار الاربعة وهو كلام فى غاية الجودة الا ان فى قوله وان كانت السلوب يتكثر محل بحث كما مرت الاشارة اليه من ان سلوب الموجودات بما هى موجودات مما يوجب تكثرا فى المسلوب عنه والذى هو من السلوب لا يوجب تكثرا وحيثية فى الموصوف به هو سلب السلب كسلب الامكان عن واجب الوجود ويندرج تحته سلب الجوهرية والعرضية والجسمية والكيفية والكمية وغيرها واما سلب الوجود الاكمل عن الموجود الانقص كسلب مرتبة العقل عن النفس مثلا وسلب مرتبة الواجب عن العقل فذلك لا محالة يوجب تكثرا وكذلك سلب المساوى عن المساوى فى الدرجة كسلب الفرسية عن البقرية

واجب من جميع جهاته

في ذات الاول تعالى كما ذكرنا والتعددات والتجددات الواقعة فيها انما هي بالقياس الى الاشياء المتعلقة بها المتعددة او المتجددة في انفسها او بقياس بعضها الى بعض واما بالنسبة الى الذات الاحدية الواجبية المتعالية فليست الا واحدة منتسبة الى ذلك الجناب بانتساب واحد جملي يتضمن ساير الانتسابات وفيها ما مترتبة ترتبا سببيا ومسببا على حسبة ترتب مفعولاته ومبدعاته فلا يوجب تكثرا في ذاته تعالى كما لا يوجب صدور الاشياء الكثيرة المترتبة تكثرا في ذاته وهذا معنى ما نقل عن الاقدمين من الفلاسفة ان نسبة الاول الى الثاني ام جميع النسب واما متجددة على حسب تجدد متعلقاتها المتجددة المتصرمة في انفسها او بقياس بعضها الى بعض فلا توجب تغيرا في ذاته تعالى لانها بالقياس الى ذات الواجب في درجة واحدة بلا تجدد ولا تصرم بل التجدد والتصرم والحضور والغيبة انما يتحقق للمسجونين في سجن الزمان المطورين في كورة المكان واما الواجب تعالى فهو ارفع واعلى من ان يقع في التغير والتجسم كما قال بعض الصوفية ليس عند ربك صباح ولا مساء يعني ان نسبة ربك المنزه عن وصمة التغير والتجدد الى جملة المتغيرات والمتجددات نسبة واحدة ومعية قيومية غير زمانية ومن هيهنا يظهر لك معنى كلام الشيخ في التعليقات ان الاشياء كلها عند الاوائل واجبات ليس هناك امكان البتة فاذا كان شيء لم يكن في وقت فانما يكون من جهة القابل لا من جهة الفاعل فانه كلما حدث استعداد من المادة حدث فيها صورة من هناك اذ ليس هناك منع ولا بخل فالاشياء كلها واجبات لا تحدث وقتا وتمتنع وقتا ولا تكون هناك كما تكون عندنا

فصل في ان الواجب لذاته لا يشارك الممكنات في وجوده

اختلفت كلمة ارباب الانظار واصحاب الافكار في ان موجودية الاشياء بماذا فذهب بعض الاعلام من الكرام الى ان موجودية كل شيء باتحاده مع مفهوم الموجود اتحادا ذاتيا كما في الواجب او عرضيا كما في الممكن وذلك المفهوم عنده امر بسيط كساير المشتقات لا يدخل فيه المبدأ ولا الموضوع لا عاما ولا خاصا بل يعبر عنه في الفارسية بهست وليس للوجود عنده قيام لا بالماهيات الممكنة ولا بنفسه كما في الواجب عند غيره ولا اتصاف لشيء من الاشياء بالوجود عنده الا في الاعتبار العقلي المخالف للواقع كما صرح به في تعاليقه على كتاب التجريد فذهب

ابو الحسن الاشعري واتباعه الى ان وجود كل شيء عين مهيته بمعنى ان المفهوم من وجود الانسان
هو معنى الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود في لغة العرب كرادفاته في ساير اللغات مشترك بين
معانى لا تكاد تنحصر وجمهور المتكلمين على ان الوجود عرض قايم بالمهية في الواجب والممكن جميعا قياسا
الاعراض بمحالها والمشهور من مذهب الحكماء المشائين انه كذلك في الممكنات واما في الواجب فهو
فهو عندهم عين ذاته تعالى بمعنى ان حقيقته وجود خاص قايم بذاته من غير افتقار الى فاعل يوجده
او محل يقوم به وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في الوجود
المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بالمهية اصلا واعترض
عليهم بان الوجود الخاص محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام
اجابوا بانه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قايم بذاته لا بالمهية غنى في التحقق عن الوجود
المطلق وغيره من العوارض والاسباب ووقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي كما ان
كون الشيء اخص من مطلق المهية او الشيئية لا يوجب احتياجه اليهما كيف والمطلق اعتباري محض
والوجودات عندهم حقايق متخالفة متكثرة لا بمجرد عارض الاضافة الى المهيات ليكون متماثلة
الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام
الشيء توهم ان تكثر الوجودات انما هو بمجرد الاضافة الى المهيات المعروضة لها وزعمت جماعة من الاخرين
ان الوجود امر عام عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية وهو ليس عين شيء من الموجودات حقيقة نعم مصداق
حمله على الواجب تعالى ذاته بذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول فالمحمول في الجميع
زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدء لانتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة
من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته والى هذا المذهب مال صاحب الاشراق كما يظهر لمن تتبع كتبه
وطايفة اخرى ذهبوا الى ان وجوديته تعالى انما هي بكونه وجودا خاصا حقيقيا وموجودية الممكنات بارتباطها
بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات فالوجود عندهم واحد شخصي والتكثر في الموجودات
بواسطة تكثر الارتباطات الا بواسطة تكثر وجوداتها فاذا انتسب الوجود الحقيقي الى الانسان مثلا حصل موجود
واذا انتسب الى الفرس فموجود اخر وهكذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان او الفرس
او غيره موجود ان له نسبة الى الواجب حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله

قوله المعروضة لها قال في الاسفار وبعد هذا وليس كذلك ومنهم من فرق فقال بالاختلاف في الحقيقة حيث يكون مبناهما الاختلاف بالتشكيك كوجود الواجب ووجود الممكن وزعمت الخ ١٢

عمرو فمفهوم الموجود حينئذ اعم من الوجود القايم بذاته ومن الامور المنتسبة اليه نحوا من الانتسا
فان صدق المشتق لاينافي قيام مبدء الاشتقاق بذاته الذي مرجعه سلب القيام بالغير ولا كون
ماصدق عليه امرا منسوبا الى المبدء لا معروضا له بوجه من الوجوه على ان ارباب اللغة واللغويين و
ارباب الصناعة لا عبرة بهم في تصحيح الحقايق العقلية وقالوا ايضا كون المشتق من المعقولات الثانية
والمفهومات العامة والبديهيات الاولية لا يصادم كون المبدء حقيقة متاصلة متشخصة مجهولة
الكنه وثانوية المعقول وتاصله قد يختلفان بالقياس الى الامور ونسبوا هذا المذهب الى اذواق
المتالهين من الحكماء وهو غير مرضي عندي لما بينته في موضعه ومما يفهم من اواخر كتاب التلويحات
لصاحب الاشراق هو ان وجود المجرد سواء كان واجبا او ممكنا عقلا او نفسا عين ذاته فالمجردات
عنده على هذا الراي وجودات محضة قايمة بذواتها بدليل الاخير لا اولا على كون ماهية النفس
الانساني هي الوجود ثم حكم به على تجرد وجود ما فوقها واقتصر في بيان ذلك بقوله واذا كان
ذاتي على هذه البساطة فالعقول اولى ثم ان الدائر على السنة طايفة من المتصوفة ان حقيقة
الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او لا معدوما وهو ظاهر ولا ماهية
موجودة بالوجود او مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا
وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج
المقيد الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود ولا يخفى ان هذا القول
يرجع في الحقيقة الى ان الواجب ليس بموجود بالذات وان كل موجود حتى الاشياء الخسيسة
واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا الا ان الوجود المطلق مفهوم كلي عقلي لا يحقق له الا
في الذهن ولا شك ان تكثر الوجودات التي هي افراده وما توهموا من احتياج الخاص الى العام
باطل بل الامر بالعكس اذ العام لا تحقق له الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر
هو اليه في تقومه في العقل واما اذا كان عارضا فلا واما قولهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع
كل وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه وما يمتنع عدمه فهو واجب فمغالطة منشاها عدم الفرق
بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع
بل لان ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كساير اللوازم العقلية للواجب

مثل الشيئية

مثل الشيئية والمفهومية والعلية والغائية وغيرها لا انّه يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء
بنقيضه لانا نقول الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل قولنا الوجود عدم
لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفقت الحكماء على ان الوجود المطلق العام
معدوم وما ادى اليه نظر ابعد الانظار الدقيقة والافكار العميقة والرياضات العقلية و
المجاهدات الشرعية هو ان موجودية كل شيء كما اشرنا اليه سابقا انما هي بكونه عين حقيقة الوجود
في الواقع فان للوجود مفهوما وهو من المفهومات الاعتبارية ومعقولات الثانوية وله حقيقة
وذات بل الحقيقة في كل شيء هو بنحو وجوده الخاص به وليست الوجودات الخاصة امورا ذهنية
كما يقول الاشراقيون ولا التفاوت بينها انما يكون بالذات كما يقوله المشاؤون بل بالشدة والضعف
والكمال والنقص فوجود كل شيء عين حقيقته في الواقع سواء كان الوجود بحيث لا يمكن للعقل تحليله
الى ماهية ووجود كالواجب او امكن كالممكن وبالحقيقة الوجود موجود في كل شيء وهو اولى
بان يكون ذا حقيقة من ذلك الشيء كما ان البياض اولى بان يكون ابيض مما يعرض له البياض وكما
ان المضاف بالحقيقة هو الاضافة وغيرها مضاف بالعرض لا بالذات كما عرفت فالوجود موجود
بالذات والماهيات موجودة بالعرض وبرهان ذلك مذكور في الحكمة المتعالية من كتبنا ولما كان
من الظاهر ان المصنف اختار مذهب المشائين القائلين بعروض الوجودات للماهيات الممكنة مع كونها
متخالفة الحقايق ومخالفة للوجود الواجبي القائم بذاته لا بماهية من الماهيات فلزمه ان يبطل كون الوجود
معنى واحدا نوعيا مقولا على وجود الواجب ووجود غيره من الممكنات بالتواطؤ فقال لانه اي الواجب
لو كان مشاركا للممكنات في وجوده فالوجود اي طبيعة النوعية من حيث هي هو اما ان يجب له التجرد عن العروض
للماهية او اللاتجرد والعروض لها او لا يجب له شيء منهما اي من التجرد والعرض للماهية واقسام التالي باسرها
باطلة فكذا المقدم واشار الى بطلان كل منها فقال فان وجب له التجرد وجب ان يكون وجود الممكنات
مجردا غير عارض للماهيات لامتناع تنافي اللوازم مع اتحاد الملزوم وهو محال اي عدم عروض الوجود
للماهيات الممكنة محال لانا نعقل ماهية الممكن مثل المسبع اي الجسم المحاط بسبعة سطوح متساوية او السطح
المحاط بسبعة خطوط متساوية وكان المراد هو الاول مع الشك في وجوده الخارجي فلو كان وجوده
اي وجود الممكن كالمسبع وغيره من الماهيات نفس حقيقته لكان الشيء الواحد معلوما ومشكوكا فيه

فى حالة واحدة وهو محال لا يخفى ان الشك فى مقابل التصديق لا فى مقابل التصور لاستلزامه له كلام

المصنف فى قوة قياس اقترانى من الشكل الثانى فعلى هذا لا يتكرر الوسط اذ حاصله ان المسبع

متصور ووجوده غير مصدق به فالاولى ان يقال انا نعقل المسبع مع الغفلة عن وجوده او يقال

انا نحكم على المسبع بانه مسبع ونشك فى وجوده فلو كان وجوده نفس حقيقته لما امكن الشك

فيه ضرورة ان ثبوت الشئ لنفسه ضرورى وايضا الحمل فى الاول غير مفيد وفى الثانى مفيد فلا

يكون الوجود نفس الحقيقة قال بعض الشراح هذا الدليل انما يتم اذا كانت الماهية معقولة بالكنه

اقول ليس بشئ لان المسبع وغيره من الاشكال ماهياتها مؤلفة من الابعاد والاقدار والزوايا

والاضلاع وهذه كلها امور بديهية معلومة بادنى التفات من النفس وكذا القول فى كثير من

الماهيات التى يحصل صورها فى العقل بالنظر او بالبديهة مع الشك فى وجودها كيف وكل صورة

[illegible] من الشئ فى الذهن فهى بنفسه معلومة لنا بالكنه وان كانت وجها لشئ اخر فذلك الشئ و

ان كان معلوما بهذا الوجه لعدم حصول صورته بل صورة وجه من وجوهه لكن عين هذا

الوجه معلوم لنا بالكنه لحصول صورته المطابقة وبالجملة عند تصورنا الشئ من الاشياء سواء كان

بالكنه او بالوجه يحصل عند العقل صورة وتلك الصورة لا محالة ماهية من الماهيات حاصلة عندنا

بنفسها معقولة لنا بكنهها ويمكن لنا الشك فى وجودها او الذهول عنه لكن يرد على الدليل الذى ذكره

انه اثبات للمقدمة الكلية بالمثال الجزئى وانه غير جائز واجيب عنه بان المط ههنا رفع الايجاب الكلى

وهو ان وجودات الممكنات كلها مجردة غير عارضة والمثال الجزئى كاف فى هذا المقصود المطلوب لا يقال

المقصود اثبات ان الواجب لذاته لا يشارك شيئا من الممكنات فى الوجود وهذا انما يثبت لو ثبت

عروض الوجود فى الممكنات كلها والمثال الجزئى لا يفيد هذه المقدمة الكلية لانا نقول مقصودهم

وان لم يظهر من عبارة المصنف هو ان الوجود ليس محمولا على وجود الواجب ووجودات الممكنات

بالتواطؤ وهذا يثبت بالمثال الجزئى هكذا قيل وفيه ما فيه ومما يجب ان يعلم ان هذا الدليل و

امثاله لا يدل على زيادة الوجود المطلق للماهيات بل انما دلت على زيادة الوجود الخارجى بيان

ذلك ان نحو موجودية الاشياء بحسب الخارج لا يمكن تصورها وحصولها فان تصور الشئ الخارجى

لا يمكن الا بحصول ماهيته فى الذهن من دون وجوده اذ لو تصور وجوده الخارجى او نحو موجوديته

واتصافها بالوجود الخارجي لزم منه ان يكون الشئ من حيث انه موجود في الخارج موجودا في
الذهن ولزم ايضا ان يترتب على الشئ في الذهن اثاره واحكامه الخارجية من الحركة والسكون
والحرارة والحيوة والتغذية والنمو وغيرها وكلاهما ممتنع ح نقول لو اريد بالمهية التي حكم بها انها
معقولة بالكنه المهية الخارجية فغير مسلم انها معقولة بالكنه وان اريد بها المهية الحاصلة في الذهن
او المطلق فمسلم انها معقولة بالكنه لكن قولهم مع الشك في وجودها او الغفلة عنه غير تام ان اريد منه
اعم من الوجود الذهني والخارجي وتم ان اريد منه الخارجي فيلزم منه زيادة وجود الخارجي للمهية العقلية
لا زيادته للمهية الخارجية ولا زيادة الوجود المطلق للمهية المطلقة على ان معنى كون المهية موجودة
في الخارج عندنا هو انتزاعهما من وجود خارجي وفهمها عنه وحملها عليه حملا بالذات او بالعرض
كما علمت من طريقتنا او ان وجب الوجود اي بحسب طبيعته النوعية اللاتجرد وعدم العروض للمهية
لما كان وجود الباري مجردا اذ مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف ولا يتخلف هذا خلف اي اللاتجرد
في وجود الباري تعالى ممتنع لما ثبت بالبرهان ان وجوده ذاته وليس فيه وراء الوجود شئ
يعرض له الوجود شئ يعرض له الوجود والا لكان فيه جهة امكانية وهو مح وان لم يجب له اي للوجود
من حيث حقيقته وذاته شئ منهما كان كل منهما اي من التجرد واللاتجرد له ممكنا فيكون واحد منهما
لامكانه وهو لزم معلولا للعلة فيلزم افتقار الواجب في تجرده الى الغير فلا يكون ذاته كافية
فيما له من الصفات هذا خلف بالبرهان السابق ق اذ وجود الواجب غير مشارك لوجود الممكنات
بل مباين لوجودها مع اشتراك الجميع في مطلق الوجود العام المقول عليهما قولا عرضيا اقول
هذا الدليل يتوقف تمامه على ان الطبيعة النوعية لا يختلف بالكمال والنقص والشدة والضعف
والقيام بالذات والحلول في الغير وليس لهم برهان على ذلك وغاية ما ذكروه في نفي الشدة والضعف
والزيادة والنقصان في الذاتيات هي ان الاشد والازيد اما ان يشتمل على شئ ليس في الاضعف
والانقص اولا وعلى الثاني لا يكون بينهما فرق وعلى الاول ان يكون ذلك الشئ معتبرا في المهية
اولا وعلى الاول لا يكون الاضعف من تلك المهية ضرورة انتفاء المهية بانتفاء جزئها وعلى الثاني
لا يكون في الذاتي بل في الخارج وهو خلاف المفروض وذلك فاسد بوجوه الاول
انه مصادرة على المط الاول اذ الكلام في ان التفاوت بين شيئين قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق

قوله هذا خلف اي اللاتجرد في وجود الباري ممتنع لما ثبت بالبرهان وجوده ذاته وليس فيه وراء الوجود شئ يعرض له الوجود والا لكان فيه جهة امكانية وهو محال صدره

بينهما الا بما يزيد عليه ولا بما يدخل فيه والحاصل ان المشهور عند الجمهور ان كل متمايزين في الوجود او العقل فتمايزهما وافتراقهما اما بتمام ماهيتهما او ببعض منها بعد الاشتراك في جزء اخر كالجنس او بامور عرضية بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة بينهما وههنا نحو اخر من الامتياز ذهبت اليه فلاسفة الاشراق وهو الافتراق بكمال ونقص وقوة وضعف في نفس الماهية بما هي هي بان يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالتامية عندهما ولها عرض بالقياس الى مراتب نفسها وراء ما لها من العرض بالقياس الى افرادها المتضمنة لها ولغيرها من الفصول واللواحق والدليل المذكور لا ينفي هذا الاحتمال الذي هو محل الخلاف **الثاني** انه منقوض بالعارض وما ذكر في دفع النقض في بعض الحواشي للتجريد غير دافع له كما يظهر لمن راجعه **الثالث** انه معارض بالخط المستقيم الطويل والقصير فان التفاوت بينهما بنفس الخط الذي هو واحد نوعي بالاتفاق **الرابع** ان الاختلاف بين السواد الشديد والضعيف ليس بامر خارج عن السواد وهو ظاهر فهو اما بفصل او بنفس السوادية المشتركة الاول باطل فتعين الثاني وهو المطلوب بيان بطلان الاول ان الفصل الذي يميز احدهما عن الاخر ليس بمقوم لماهية السواد المشترك على تقدير جنسيته والا لم يكن مميزا لها كما علمت من ان الفصل عرضي لماهية الجنس ومفهوم خارج عنها فحاله بالقياس الى ماهية الجنس كحال سائر العرضيات فاذا كان التمامية والشدة في السواد من جهة الفصل الذي معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه فلئن قيل ان الذي يقال بالتفاوت على الافراد هو العرضي المحمول كالاسود على معروضات مبدأ الاشتقاق وهي الاجسام في مثالنا لهذا الاجل اشتمال بعضها على فرد من افراد المبدأ له تمامية في حد فرديته العير المشتركة وبعض اخر على فرد منها ليس كذلك بحسب نفس فرديته ايضا من دون التفاوت بين افراد المبدأ بالقياس الى المفهوم المشترك بينهما فطبيعة السواد على التواطؤ الصرف في افرادها الشديدة والضعيفة مطلقا وانما التشكك مفهوم الاسود على معروضي الفردين المختلفين شدة وضعفا في حد هويتهما الفرديتين وفصول السواد وان كانت ماهيتهما بحسب تحليل العقل غير ماهية السواد الذي هو الجنس لكنهما مما يصدق عليهما معنى السواد الجنسي فالتفاوت بحسبهما

لا يوجب ان يكون تفاوتا في غير معنى السواد قلنا ان القول بان الشديد من السواد و الضعيف منه ليس بينهما تفاضل في السوادية ولا اختلاف في حمل السواد عليهما بوجه بل التفاوت انما هو بين الجسمين المعروضين لهما فيه لا غير بعيد عن الصواب كيف واذا كان الاختلاف الذي بين المبدئين موجبا للاختلاف المشتق على المعروضين فلم لا يكون ذلك الاختلاف مقتضيا للاختلاف صدق المبدإ على الفردين فان قلت ان ذات الشيء وحقيقته ان كانت هي الكاملة فالمتوسط والناقص ليسا ذاته وحقيقته وكذا اذا كانت كل من المتوسط والناقص فالباقيان ليسا من الحقيقة بعينها قلت ان ما لا يحتمل التعميم والتفاوت انما هي الوحدة العددية واما الوحدة المعنوية فللمعمم ان يقول هي الجامعة للحدود الثلاثة الزايد والناقص والمتوسط فان قلت الكلي الطبيعي موجود عندهم في الخارج فالامر المشترك بين المراتب الثلاثة موجود في الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك والكلية له انما هو الذهن فما بقي عند العقل بعد تجريده عن الزوايد والمتخصصات اما انه مطابق الكامل او الناقص او المتوسط وعلى اي تقدير فلا يكون مطابقا للجميع ولا مقتضيا الا لمرتبة معينة من المراتب فيكون البواقي من المراتب مستندة الى امر خارج عن الطبيعة المشتركة وهو المراد قلت الكلي الطبيعي على الوجه الذي تصويره انما يتحقق في المتواطي من الذاتيات دون المشكك فان المهية التي اذا جردت عن الزوايد تبقى غير متفاوتة منحصرة في المتواطيات والمشكك ليس من هذا القبيل بل هذا اول المسئلة فان كل مرتبة توجد منه في الخارج في ضمن شخص واشخاص متعددة لو امكن وجودها في العقل فهي بحيث اذا جردها العقل عن الخارجيات توجد تلك المرتبة بعينها في الذهن ويعرض لها الكلية بالقياس الى تلك الافراد دون غيرها وكذا حال مرتبة اخرى له ايضا على هذا القياس فتلك المراتب الماخوذة عن الاشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليست في التمامية والنقص غير لها حال فلا تعرض لواحدة منها الكلية والعموم بالقياس الى جميع الاشخاص المندرجة تحت جميع المراتب نعم الجميع مشتركة في سنخ واحد مبهم غاية الابهام وهو الابهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الابهام الناشي فيه عن الاختلاف في الافراد بحسب هوياتها وتحقيق مباحث التشكيك على وجه يتضمن دفع الشكوك انما يطلب من الاسفار الاربعة ومن السوانح العرشية

المذكورة هناك في اثبات التفاوت في الذاتيات هو ان اجزاء الزمان متشابهة الماهية مع تقدم
بعضها على بعض بالذات لا بامر خارج عن ذاتها وبالجملة الدليل المذكور في هذا الفصل على نفي
زيادة حقيقة الوجود للماهيات انما يتم لو لم يكن الوجود متفاوتا في نفس حقيقته اذ مع قيام هذا
الاحتمال في الوجود لا يجب اتفاق مقتضى حقيقته في جميع المراتب والافراد في التجرد والحلول
كيف والماهية الجوهرية كالانسان وغيره قد توجد في الخارج لا في محل وفي الذهن في المحل
مع كونها واحدة نوعية فالحق ان الوجود له حقيقة واحدة مختلفة المراتب لا جنس لها ولا فصل
بل لا يعرض لها الكلية وانما الكلي هو الامر المصدري البديهي التصور من اوائل العقليات التي
هو العرض العام للجميع وافراده ليست متخالفة الذوات والحقائق بل بالهويات التي ليست
بامور زائدة على حقيقة الوجود فان التعين والتميز فيها بنفس هوياتها المتفقة في سنخ الحقيقة
المتقدمة بعضها على بعض بالذات والحقيقة بانحاء الاختلافات التشكيكية من الاولوية
وعدمها والتقدم والتأخر والقوة والضعف فالوجود الذي لا سبب له اولى بالموجودية
من غيره وهو مقدم على جميع الموجودات تقدما ذاتيا بل الموجودات كلها كظلال ورشحات
لنور وجوده ومجرد خبر وجوده وكذا كل من الوجودات العقلية متقدم على تاليه ووجود
الجوهر مقدم على وجود العرض والوجود المفارقي اقوى من الوجود المادي والقار من الوجود
اقوى من غير القار منه ووجود نفس المادة القابلة اضعف الوجودات الجوهرية كما ان وجود
الحركة وجود والزمان والعدد واشباههما من ضعفاء الوجود واخس الوجودات العرضية
ولذلك هي واقعة في حاشية الوجود نازلة في صف نعال مجلس الافاضة والجود والمشاؤن
اذا قالوا ان العقل مثلا متقدم بالطبع على الهيولى والهيولى والصورة متقدمتان على الجسم
الطبيعي فليس مرادهم ان ماهية شيء من تلك الامور متقدمة على ماهية الاخر وحمل الجوهر على
وجزئيه يتقدم ويتأخر بل المقصود ان وجود ذلك متقدم على وجود هذا فالعلية والمعلولية
والتاثير والتاثر والكمال والنقص في الاشياء بسبب الوجودات وفي الوجودات بنفس هوياتها
العينية لا بامر اخر فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوع اخر في مرتبته ولا
وقوعه في مرتبة الاخر سابقة او لاحقة واشد المتعصبين في باب اعتبارية الوجود

وكونه

وكونه امراً عقلياً لا تحقق له في الخارج هو صاحب الاشراق حتى انه منع كون وجود الواجب عين ذاته حيث قال في كتبه من انه ليس في الوجود ما عين ماهيته الوجود فانا بعد ان نتصور مفهومه قد نشك في انه هل له الوجود ام لا فيكون له وجود زايد وكذلك يجري الكلام في وجوده فيتسلسل الى غير النهاية ولا مخلص الا بان الوجود المقول على الوجود اعتبار عقلي وجوابه ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن اذ كل ما حصل في الذهن فهو امر كلي وان تخصص بامور وحقيقة الوجود ليس كلياً كما عرفت وما حصل منها فيه امر انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بهويته التي هي عبارة عن الانية لا مجال لهذا الشك والاولى ان يورد هذا الوجه معارضة الزامية للشائين كما فعله في حكمة الاشراق فانهم لما استدلوا على مغايرة الوجود للماهية بما مر من انا نعقل الماهية ونشك في وجودها والمشكوك فيه غير نفس المعلوم ولا داخل فيه اثبتوا ان في الاعيان للوجود زايد على الماهية الزمهم بعين هذه الحجة بقوله ان الوجود ايضاً كوجود العنقاء مثلاً فهمناه ولم نعلم انه موجود في الاعيان ام لا فيحتاج الوجود الى وجود اخر فيتسلسل مترتباً موجوداً معاً الى غير النهاية لكن ما اوردناه عليه قد يتاتى في اصل الحجة فينهدم الاساس

فصل في ان الواجب لذاته عالم بذاته لانه اي الواجب مجرد عن المادة وعلايقها اذ لو لم يكن مجرداً عن المادة لكان اما منقسماً او حالاً في محل او يكون نفس المادة القابلة للصور والاعراض الجسمانية اذ المادي لا يخلو من احد هذه الامور والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم اما الاول والثاني فلاستلزامهما التركيب والاحتياج الى الغير في الوجود وهما ممتنعان في حق الباري تعالى واما الثالث فلان المادة كما علمت ضعيفة الوجود لا يتقوم بنفسها بل بما حل فيها لانها محض القوة والفاقة والواجب تعالى محض الفعلية والتحصل فلا يكون الواجب مادة كما لا يكون ذو مادة فيكون مجرداً كيف وهو تعالى مجرد بذاته عن كل معنى غير الوجود فضلاً عن المادة وغواشيها وكل مجرد عن المادة القائم بنفسه لا بغيره كالصور الذهنية الكلية فهو عالم بذاته واشار الى بيان هذه المقدمة بقوله لان ذاته حاصلة عنده اي ذات المجرد القائم بنفسه حاصلة له بخلاف القائم بغيره سواء كان مجرداً كالصور العقلية القائمة بالنفس او مادياً كالصور النوعية القائمة بالمواد

وكل

قوله لكن ما اوردناه اه بان يقال ...

وهذا كما ترى صريح في المعنى الثاني من المحقق السبزواري سلمه الله

فائدة فى اتحاد العاقل والمعقول

وكل ما حصل له شئ مجرد فهو عالم به فيكون كل مجرد عالما بذاته لان العلم هو حصول حقيقة الشئ مجردة عن المادة ولواحقها عند الذات المستقلة الوجود لئلا يلزم كون الهيولى شاعرة بذاتها واعلم ان المراد بالعلم ان كان هو التعقل فيجب فى المعلوم التجرد التام عن المادة اى عنها وعن لواحقها وان كان مطلق الادراك فلا يجب فيه التجرد التام بل نحوما من التجرد وبيان ذلك ان الشئ لا يخ اما ان يكون مقارنا لامور غريبة عن مهيته مقارنة مؤثرة فيه كمقارنة الانسان فى الخارج لامور غريبة مؤثرة فيه من وضع ومقدار وكيف واين بحيث لو انفكت عنه لانعدم او مقارنة غير مؤثرة فيه كمقارنة السواد للحركة حيث لا يرتفع احدهما برفع الاخر واما ان يكون مجردا عما سواه من الاغشية والملبوسات كالانسانية المطلقة المطابقة لافرادها المتفاوتة فى العظم والصغر المختلفة فى الوضع والاين والمتى ولو لم يكن الانسانية الذهنية مجردة عن مقدار خاص ووضع خاص لما طابقت الكثيرة المختلفين فيهما وقد علمت ان كل حقيقة يلحقها امر غريب عن ذاتها فانما يلحقها لا لذاتها بل بجهة استعدادية تلحقها والا لم يتخلف عنها وقد علمت ان جميع جهات الاستعداد والقوة منشأها الهيولى الجسمية فكل متلبس بامر غريب عن ذاته فهو مادى والعلم عبارة عن امتياز الشئ عن غيره فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا بغيره لا يكون معلوما بل يكون مجهولا فالمعلوم اما مجرد عما سواه بالكلية او عما يقارنه مقارنة غير مؤثرة فى وجوده واما مجرد عن بعض ما يقارنه مقارنة مؤثرة فالاول يسمى معقولا والثانى محسوسا سواء كان مبصرا او ملموسا او مشموما او مذوقا او مسموعا او متخيلا او متوهما فكل ادراك يكون بنحو من التجريد عن المادة وملابسها شديدا وضعيفا فالحس كالبصر مثلا ياخذ الصورة عن المادة ويجردها عنها لكن لا يجردها عن اللواحق من اللون والوضع وغيرهما بل مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة واما الخيال فانه يجرد الصورة المنزوعة عن المادة تجريدا اشد لكنه لا يجردها عن اللواحق المادية بالكلية واما الوهم فانه قد تعدى قليلا عن هذه المرتبة فى التجريد لانه يدرك امورا غير مادية فى ذاتها وياخذها عن المادة اذ عرض لها ان يكون فى مادة فهذا النزع والتجريد اشد استقصاء واقرب الى حاق كنه الشئ وذاته من التجريدين السابقين الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة عن لواحق المادة بالكلية بل ياخذها جزئية وبالقياس الى مادة مخصوصة وبمشاركة

من الخيال واما القوة العاقلة فالصور المستثبتة فيها اما صور ليست مادية في نحو من انحاء الوجود اصلا واما صور ليست مادية في ذاتها ولكن يعرض لها التعلق بالمادة او صور وجودها الخارجي مادي ولكن قد تجردها القوة العاقلة عن المادة وملابسها وغواشيها تجريدا تاما ونزعا محكما حيث وصلت الى حاق كنهها وتلاقت ذاتها بلا حجاب من امر غريب وكما ان كل معلوم اذا كان وجوده الادراكي مع غواشي المادة كان محسوسا لا معقولا لمصادفته عوارض غريبة تمنعه عن الانطباق على كثيرين واذا كان في جوهر غير جسماني كان معقولا لا محسوسا لخلوه عنها فكذلك من جانب المدرك اذ كل قوة مدركة جسمانية تدرك صورة فتلك الصورة لا محالة تحل في مادتها اذ لو تحل فيها مجردة عن المادة لكان لتلك القوة قوام ووجود دون المادة فلم تكن جسمانية هذا خلف فلزم من ذلك ان تلك الصورة المدركة لتلك القوة لم تكن خالية من الغواشي التي توجب محسوسيتها وعدم انطباقها على كثيرين وكل جوهر قدسي تحل فيه صورة ادراكية فيمتنع ان يكون معها امور مادية من اللون والوضع وغيرهما فهي لا محالة معقولة غير ممتنعة الاشتراك لعدم المادة وغواشيها افان قلت لم لا تكون الوضع واللون وغيرهما اذا قارنت الجسم صيرته مشارا اليه محسوسا واذا قارنت الجوهر العاقل لم تصيره كذلك قلت لانه اذا قارنت الجوهر العاقل لم تؤثر فيه اذ لو كانت مؤثرة فيه لكان يعلمها دونها عنه كما ان المتخيل لا يخلو من اقتران عوارض غريبة مؤثرة فيه حتى لو ارتفعت عنه لم يكن متخيلا والمعقول لا يابى كونه معقولا عن تجرده عن العوارض واقترانه بها لعدم تاثيرها فيه حين كونه معقولا فقد تحقق من تضاعيف ما ذكرناه ان مدار العاقلية والمعقولية على كون الشيء مجردا بالكلية عن المادة سواء كان بحسب ذاته مجردا او بتجريد مجرد اياه ومدار الحاسية والمحسوسية على كون الشيء متعلقا بها نوع تعلق وان كان مدار الادراك مطلقا على نحو من التجريد لكن التعقل انما يكون بتجريد تام ونزع محكم وساير الادراكات الحسية بتجريدات ناقصة متفاوتة المراتب ولما كان مستند العاقلية والمعقولية على التجريد التام من جانبي المدرك والمدرك وكل ذات يكون في غاية التجرد والتبري عن المادة وملابسها ووجودها في نهاية الاستقلال والغناء عما سواه فيكون عالما بذاته علما تاما فالباري تعالى عالم بذاته وهو المطلوب فوجوده الذي هو عين ذاته عالم وعلم ومعلوم وكذا كل مفارق في الوجود عن المادة والفرق بين الباري تعالى وبين العقول

المفارقة

في ان كل مجرد عاقل وعقل ومعقول

المفارقة ان علومهم وان كانت عين وجوداتهم لكن ليست عين مهياتهم لزيادة الوجود على المهية هناك بخلاف الواجب فان علمه عين ذاته كما انه عين وجوده لعدم التغاير بين الذات والوجود فيه تعالى واعترض الامام الرازي في مباحث المشرقية على الحكماء حيث ذهبوا الى ان علم المجرد بذاته لا يزيد على ذاته بان الاشياء التي تعقل ذواتها لو كان عقلها لذواتها عين زايدة على ذواتها لكان من عقلها عقلها عاقلة لذواتها وليس كذلك اذ اثبات كونها عاقلة لذواتها يحتاج الى تجشم اقامة برهان وبيان اثبات علمها غير بيان اثبات وجودها وكذا ليس من اثبت وجود البارى تعالى اثبت علمه بذاته تعالى بل يلزمه اقامة حجة اخرى اقول بعد ما بينا ان معقولية الشيء عبارة عن وجوده لشيء له فعلية الوجود والاستقلال فالجوهر المفارق لما كان بحسب الوجود العيني غير موجود لشيء اخر بل يكون وجوده لذاته كان معقولا لذاته فاذا حصلت مهيته في عقل اخر صارت بهذا الاعتبار موجودا لشيء اخر لا لذاته فلا جرم صارت معقولة لذلك الشيء لا لذاته واذا لم يكن مهيته بهذا الاعتبار اي باعتبار وجودها في ذلك العاقل عاقلة لذاتها فكيف عقلها ذلك العاقل بهذا الاعتبار انها عاقلة لذاتها اذ هي بهذا الاعتبار غير حاصلة لها بل لغيرها ومناط عاقلية المجرد ذاتها هي كون ذاتها حاصلة له لا لغيره ومحصل القول ان عاقلية الجوهر المجرد ذاتها هي عين وجوده الحاصل له في الخارج لا عين مهيته في نفسه ولا عين وجوده في شيء اخر فلا يلزم ان من عقل مهية الجوهر المجرد عقلها عاقلة لذاتها اللهم الا في مجرد يكون نحو وجوده مهيته كالواجب تعالى ولما استحال ارتسام حقيقته تعالى بالكنه في ذهن من الاذهان لكونه عين الوجود الخارجي بل الجائز ارتسام وجه من وجوهه ككونه واجب الوجود بحسب المفهوم العام فلا يلزم من تعقلها اياه بوجه تعقلها عقله لذاته الذي هو عين وجوده وذاته بل يحتاج الى استيناف بيان وبرهان وذلك الاعتراض مما نقله المحقق الطوسي عن الرازي في شرح الاشارات بهذه العبارة انا بعد العلم بان الله ليس بجسم ولا حال فيه فانا نتشكك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له واجاب عنه بقوله ان ذلك انما يقع اذا لم يحقق ان ذاته باي شيء حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وصفاته لم نتشكك في ذلك انتهى كلامه زيد اكرامه ولا يخفى ان ما ذكرناه

اظهر في الجواب واقرب الى الصواب فان مناط التشكيك كون حصول الشي لذاته وحصول الغير له هو عين علمه بذاته وعين علمه بذلك الغير لا مجرد الاستلزام والاستيجاب بين الحصول والعلم فيحسم مادته بما ذكرناه هداية لما ذكر ان الادراك هو حصول حقيقة الشي عند المدرك بما كان مظنة ان يقال الادراك بهذا المعنى من مقولة الاضافة والاضافة تقتضي تغاير المتضايفين ويلزم من هذا امتناع تعقل الشي ذاته لعدم المغايرة بين الشئ وذاته فيبطل ما ذكر في هذا الفصل من ان الواجب عالم بذاته ثم على تقدير كون الادراك عبارة عن تمثل صور المدرك عند المدرك فالشي انما يتمثل لغيره فاما لنفسه فذلك غير معقول فاورد هذه الهداية لدفع هذا الاعتراض فقال تعقل الشي لذاته لا تقتضي التغاير بين العاقل والمعقول وذلك لان العلم حضور حقيقة الشي مجردة عن المادة ولواحقها عند المدرك وهذا اي حضور حقيقة الشي مطلقا للشئ اعم من حضور حقيقة الشئ المغاير ولا يلزم من كذب الاخص الذي هو حضور حقيقة الشي المغاير كذب الاعم الذي هو حضور حقيقة الشئ مطلقا لان الاخص ملزوم والاعم لازم ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم وكذا نقول كون الشي معقولا هو ان يكون ماهية مجردة عند شئ وهذا اعم من كونها عند شئ مغاير لها فان الكون عند الشئ اعم في المفهوم من الكون عند شئ مغاير ولقائل ان يقول هذا هو بعينه محل الاشكال فان للخصم ان يقول الكون عند الشي حالة اضافية لا يعقل الا بين الشيئين أرأيت لو ان قائلا يقول المحركية اعم من المحركية للغير فيلزم صحة كون الشئ محركا لنفسه وكذا الموجدية اعم في المفهوم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشي موجدا لنفسه والجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة وليس بكاف في التحريك والايجاد لان كلا منهما يقتضي التقدم وتقدم الشئ على نفسه محال وقياس تغاير العالم والمعلوم في علم الشئ بنفسه على تغاير المعالج والمستعلج في معالجة الانسان نفسه كما وقع في شرح الاشارات ليس بجيد فان تغاير حيثيتي العالمية والمعلومية بمجرد المفهوم والعبارة ولهذا يتحقق في حق البارى تعالى مع كونه احدى الذات والجهات لان حيثية ذاته بعينها هي حيثية جميع صفاته بخلاف التغاير بين المعالج والاستعلاج فان المعالج يلزمه الاتصاف بملكة العلاج والاعداد للصحة والمستعلج يلزمه فقد هذه الحالة وقوة الاستعداد لقبولها المستلزمان للمادة فهما متغايران قطعا

بخلاف

العلم لا يقتضي التغاير بين العالم والمعلوم

بخلاف العالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه قال الشيخ الرئيس في كتبه كون الشيء عاقلا ومعقولا لذاته لا يوجب هناك اثنينية لا في الذات ولا في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في الاعتبار تقديم وتاخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل شيء واحد ولا يجوز ان تحصل حقيقة الشيء مرتين ثم اورد المصنف دليلا اخر على عدم وجوب المغايرة بين العاقل والمعقول بقوله ولان كل واحد من الناس يعقل ذاته بذاته من غير ان يكون العاقل مغايرا للمعقول والا اي وان تغاير الكان لداي لكل واحد من الناس نفسان احدهما عاقل والاخر معقول هذا خلف اي تعدد النفس لانسان واحد محال اذ لا يشعر كل واحد من ذاته الا نفسا واحدة

فصل في ان الواجب لذاته عالم بالكليات اي بجميع المهيات المعقولة لانه مجرد عن المادة ولواحقها يجب ان يكون عالما بالكليات فالواجب لذاته يجب ان يكون عالما بالكليات اي بها المعقولات اما الصغرى فقد مر ذكرها في الفصل المتقدم واما الكبرى فلان كل مجرد بالامكان العام الشامل للوجوب يمكن ان يعقل وهذا بديهي اي لا خفاء فيه بعد ان ينبه بان المانع من كون الشيء معقولا هو علايق المادة والمجرد بمعزل عن تلك العلايق والنقض بان الواجب لذاته ممتنع التعقل مع كونه مجردا كما وقع في المطارحات غير وارد فان معنى امتناع تعقل الواجب هو ان العقول البشرية لقصورها عن دركه لا يمكنها ان يتعقل حقيقة الواجب وذلك لا ينافي امكان معقوليته في نفسه بل المانع عن اكتناه العقول بكنهه غاية وضوحه وظهوره كما للشمس بالنسبة الى عين الخفافيش وكل ما يمكن ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع كل واحد من المعقولات لا محالة واقل ذلك ان يحكم بثبوتها له او بسلبها عنه والحكم بشيء على شيء او بسلبه عنه يقتضي مقارنتهما في الذهن فاذن لا شيء يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره فيمكن اي لكل ما يصح ان يعقل ان يقارنه ساير المعقولات في النفس اي في العقل فان الادراك والتعقل هو حصول صورة المعقول في العقل مجردة عن المادة ولواحقها فيعقل المجرد مع ساير المعقولات عبارة عن حصوله معها في العقل وكل ما يمكن ان يقارنه ساير المعقولات في العقل يمكن ان يقارنه ساير المعقولات لذاته وبالنظر الى مهيته سواء كان في العقل او في الخارج لعدم توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل ولو صحت المقارنة في العقل دون الخارج لزم توقف صحة

مقارنتها

مقارنتها المطلقة على حصولها معه في العقل الذي هو المقارنة المخصوصة وهذا يستلزم
اشتراط الشيء بنفسه بيان ذلك انه لا يستراب ان صحة المقارنة المطلقة متقدم على المقارنة
المطلقة لكونها اعم متقدمة على المقارنة في العقل وشرط المتقدم شرط للمتاخر فلو كانت صحة
المقارنة المطلقة مشروطة بالمقارنة في العقل لكانت المقارنة في العقل مشروطة بالمقارنة
في العقل وهذا هو اشتراط الشيء بنفسه والحاصل ان صحة نوع من المقارنة كافية
في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة من حيث الماهية المشتركة من دون شرط وكل ما صح على الطبيعة
صح على الفرد فصحة المقارنة المطلقة بين المجرد وساير المعقولات يستلزم صحة المقارنة الخارجية
بينهما ومقارنة المعقولات في الخارج للمجرد القائم بذاته هو المعنى بكونه عالما بها فثبت ان كل مجرد
قائم بذاته يصح ان يكون عالما بساير المعقولات قال بعض الشارحين وههنا بحث اما اولا
فلان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة ذاتية لها وهو
ممنوع واما ثانيا فلان اللازم من المقارنة صحة المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فيجوز
ان يصح للمجرد المقارنة في ضمن هذا الخاص فقط اعني المقارنة العقلية فاذا وجد في الخارج
امتنعت المقارنة لانتفاء شرطها الذي هو الوجود الذهني او لوجود مانع لها الذي هو
الوجود الخارجي وعلى التقديرين لم يصح المقارنة بينهما اذا كانت المجرد موجودا في الخارج قائما
بذاته واما ثالثا فلان ما ذكر لامتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية
يدل بعينه على امتناع تعين صحة المقارنة المطلقة بالنسبة الى هذه المقارنة الخاصة و
هو حلول المعقولات في المجرد القائم بذاته فيلزم احد الامرين اما فساد ذلك الدليل او بطلان
هذه المقدمة اقول اما الجواب عن الاول فبان تقدم العام على الخاص من حيث اشتماله على
العام وشيء زايد عليه الذي باعتباره يتحقق الخصوص ضروري وان كان بحسب ذاته متقدما
على العام كما في العرضيات وذلك القدر كاف فيما نحن بصدده واما عن الثاني فبانه اذا
جاز اتصاف العام بشيء ولو في ضمن الخاص جاز اتصافه بذلك الشيء لذاته الا لمانع خارج
عن ذاته لاتحاد كلما يمتنع على طبيعته لذاتها يمتنع على كل فرد من افرادها مطلقا والامور الخارجة
عن الماهية الغير اللازمة لها انما تلحقها من جهة المادة واستعدادها فما يكون ماديا يمتنع عليه

والمقارنة للمطلقة

ذلك واما عن الثالث فبانه ما ادعى احد توقف صحة المقارنة المطلقة على هذا النحو من المقارنة الحلولية حتى ينقض بالدليل المذكور بل يكفيهم صحة هذه المقارنة بالنظر الى طبيعة المقارنة المطلقة من دون توقف المقارنة المطلقة عليها كما لا يخفى ثم انى اقول لكنه يرد على الدليل الذى وجوه اخرى من الايراد احدها ان من جملة عوارض الماهية ما يعرض لها بحسب خصوص كونها فى العقل كالكلية والجزئية والحمل والوضع وغيرهما فانه يمتنع تحققها فى الخارج امتناعا ذاتيا متعلقا بهذا النحو من التحقق فلعل مقارنة معقول بمعقول فى العقل من قبيل الاوصاف الذهنية التى يمتنع بالذات تحققها فى الخارج فلا يلزم من جواز المقارنة الذهنية جواز المقارنة الخارجية وثانيها ان لفظ المقارنة يطلق على معان متباينة بمجرد الاشتراك اللفظى كمقارنة جسم بجسم ومقارنة عرض بموضوع ومقارنة ذى وضع بغير ذى وضع ومقارنة زمانى بغير زمانى فيجوز ان يكون المقارنة بين الصور الذهنية نحوا اخر والمقارنة بين الخارجيات نحوا اخر بحيث لا يتحقق بينهما جامع معنوى مشترك فلا يمكن مقايسة احدهما بالاخر لان المشترك بينهما ليس الا لفظ المقارنة فقط وثالثها ان ما قالوه لو كان حقا لزم استعمال كل مجرد عقلى على افراد غير متناهية فى الخارج بمثل البيان المذكور لكن التالى يمتنع لانحصار كل عقل نوعه فى شخصه فالمقدم بيان اللزوم جريان مثل الدليل المذكور بان نقول ماهية كل عقل يجوز لها الاقتران لافراد كثيرة لكونه مفهوما كليا فى الذهن واذا ثبت صحة الاقتران الذهنى ثبت صحة الاقتران مطلقا وثبت منه صحة الاقتران الخارجى لكونه فردا من الاقتران المطلق وكلما صح على الطبيعة صح على الفرد لذاتها ثم تمم الدليل بان ما يمكن للمفارق بالامكان العام يجب وجوده لفقد الحالة المنتظرة فى المفارقات العقلية لان الاتصاف بامر سلبى يوجب التعلق بالمادة وهو منتف فيها وبالجملة الدليل المذكور لابتنائه على تعدى ما يلحق الطبيعة باعتبار انها ذهنية الى ما يلحقها فى الخارج فاسد عندنا فالاولى ان يتمسك فى هذا المطلب بدليل اخر وكل ما يمكن لواجب الوجود بالامكان العام يجب حصوله له والا لكان له حالة منتظرة فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصفات هذا خلف لما مر من انه واجب من جميع جهاته والاولى ان يجعل كبرى القياس كل ما يمكن حصوله للمجرد فهو واجب الحصول له بالفعل ويستدل على ثبوتها بانه لو كان حصوله بالقوة لتوقف حصوله على استعداد مادة لقبوله فيكون

مادياً مع انه مجرد فثبت ان كل مجرد عالم بالكليات وهو الكبرى في القياس الاصل ولو جعل المنضم الكبرى هنالك كل مجرد يمكنه ان يعقل سائر المعقولات لينتج القياس بعد اثبات هذه المقدمة الكبرى ويقال ان الواجب يمكن ان يعقل سائر المعقولات وقال بعد ذلك وكل ما يمكن للواجب بالامكان يجب وجوده له الى اخر الدليل لكان له وجها ايضا لكن على اى وجه كان لا بد في الدليل من مؤنة اثبات المقدمة القائلة كل ما يمكن للمجرد فهو واجب التحقق له فكلامه لا يخلو من تشويش واضطراب واعلم ان المصنف اختار في علم الواجب تعالى بالاشياء الكلية والجزئية مذهب الحكماء القائلين بارتسام صور الموجودات في ذاته تعالى كانكسيمايس الملطى وارسطاطاليس وهو الظاهر من كلام الشيخين ابي نصر وابي على وتلميذه بهمنيار وبالجملة جمهور اتباع المعلم الاول من المشائين وتقريره على ما يستفاد من كتبهم هو ان الصورة العقلية قد يؤخذ عن الصورة الموجودة كما يستفاد من السماء بالرصد والحس صورتها المعقولة وقد لا يستفاد الصورة المعقولة من الوجود بل ربما يكون الامر بالعكس من ذلك كصورة بيت ابدعها البناء اولا في ذهنه ثم تصير تلك الصورة المعقولة علة محركة لاعضائه الى ان يوجدها في الخارج فليست تلك الصورة وجدت فعقلت بل عقلت فوجدت ولما كانت نسبة جميع الاشياء الممكنة الى الله تعالى نسبة المصنوع الى النفس الصانعة لو كانت تامة الفاعلية فقياس عقل واجب الوجود للاشياء هو قياس افكارنا للامور التي نستنبطها ثم نوجدها في الخارج من حيث ان المعقول منها سبب للوجود والفرق بين الامرين بانا لكوننا ناقصين في فاعليتنا الاختيارية الى انبعاث شوق واستخدام قوة محركة واستعمال آلة تحريكية من العضلات والرباطات وغيرها ثم الى انقياد مادة لقبول تلك الصورة والاول تعالى لكونه تام الفاعلية لا يحتاج في فاعليته الى امر خارج عن ذاته بل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية الخيرية في الكل فيتبع صور الموجودات الخارجية الصور المعقولة عنده على النحو النظام المعقول عنده وعلى حذائه فالعالم الكياني بازاء العالم الربوبي فالعالم الربوبي عظيم جدا وايضا لو كان الباري يعقل الاشياء من الاشياء لكانت وجوداتها متقدمة على عاقليته لها فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وقد سبق انه واجب من جميع الوجوه ويكون في ذاته وقوامه ان تقبل هيئات الاشياء وكان فيه عدمها باعتبار ذاته

فيكون في ذاته جهة امكانية ولكان لغيره مدخل في تتميم ذاته وهذا مح فيجب ان يكون من ذاته ماهو الاكمل لا من غيره فقد بقي ان يكون علمه بالممكنات حاصلا له قبل وجودها لا من وجودها هذا حاصل كلام المشائين في علم الله بما سواه والمتاخرون عن اخرهم انكروا ذلك وشنعوا عليه بوجوه منها ما اورده ابو البركات البغدادي في كتاب المعتبر وهو ان قولهم لو كان علمه مستفادا من الاشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته منقوض بكونه تعالى فاعلا للاشياء فان فاعليته لها انما يتم بصدور الفعل عنه فيجب ان يكون لفعله مدخل في تكميل ذاته وذلك باطل فيلزم نفي كونه فاعلا للاشياء فكان هذا الكلام باطل فكذا ما قالوه اقول الفاعلية وكذا العلم والقدرة ونحوها قد تطلق ويراد بها نفس المعنى الاضافي ولاريب في انها بهذا الاعتبار متاخرة عن وجود ما اضيفت هي اليه وقد يطلق ويراد بها مبادي تلك الاضافات وهي متقدمة على وجود ما تعلقت به وليست تلك المعاني باول الاعتبارين صفة كمالية لذاته تعالى بل بالاعتبار الثاني فان فاعليته تعالى هي كونه بحيث يتبع وجوده وجود جميع الموجودات وكذا عالميته كونه بحيث ينكشف له الاشياء وعلى هذا قياس ساير الصفات الكمالية فكما ان فاعليته الحقيقية لا يتوقف على وجود الفعل لان وجود الفعل يتوقف على كونه فاعلا مستقلا فلو عكس الامر ايضا لزم الدور فكذا في العلم ان يجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ومنها ما ذكره المص واجاب عنه وهو قوله

فان قيل لو كان الباري عالما بشئ وارتسمت فيه صورته لكان فاعلا لتلك الصورة لامكانها وافتقارها الى ما تقوم به محتاج الى فاعل وفاعلها ان كان غير ذات الواجب تعالى لزم احتياجه الى الغير في اتصافه بصفة العلم فتعين ان يكون الفاعل لها ذاته تعالى وقابلا لها لقيامها به وهو محال لامتناع

كون الشئ الواحد شئ واحد فاعلا وقابلا لان القابل هو الذي يستعد للشئ والفاعل هو الذي يفعل الشئ والاول غير الثاني لان تعقل كل منهما مع الذهول عن الاخر ممكن فكل ذات فعلت وقبلت يكون فعلها بجهة وقبولها باخرى فيلزم التركيب وهو محال على الواجب وايضا الفعل للفاعل لابد ان يكون في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره فجهة الفعل غير جهة القبول وايضا لو كانتا جهة واحدة لكان كل ما فعل بنفسه قبل وكل ما قبل بنفسه فعل والوجود يكذبه وايضا نسبة القابل الى الصورة بالامكان والقوة ونسبة الفاعل بالوجوب والاقتضاء والوجوب الذي اقتضاها

الفاعلية

الفاعلية مبطل للقوة التي اقتضاها القابلية ولا يبطل شئ لذاته ما اقتضاه لذاته بهما جهتان منحا لفتان قلنا لم لا يجوز ان يكون الشئ الواحد مستعد للشئ التصوري ومفيد له لا يخفى ان هذا الكلام في صورة المنع لمقدمة وقع الاستدلال عليها في اصل البحث وهو خلاف قانون المناظرة لان المنع طلب الدليل على مقدمة فالاولى ان يكتفي في الجواب بمنع تعدد جهتي الفعل والقبول مطلقا وهذا لان معنى كونه مستعد للشئ انه لا يمتنع لذاته ان يتصوره ومعنى كونه فاعلا انه متقدم بالعلية على ذلك التصور فلم قلتم انهما متنافيان فان العقل يجوز ان لا يمتنع على الشئ تصوره بامر اخر وان كان متقدما عليه بالذات وملخص المقال ان ههنا اشتباها في اخذ القبول بمعنى الانفعال التجددي الذي هو من باب الاستعدادات مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف بامر زايد والبرهان لا يساعد الا على نفي الاول دون الثاني اذ الحيثيتان المتغايرتان المستدعيتان للجهتين في الذات المتكثرة انما هما الفعل والانفعال التجددي وهما متنافيان بعينه في كل جسم كما علم في اوايل هذا الكتاب لا الفعل والقبول مطلقا ولفظ الاستعداد مطلقا يناسب المعنى الاول وان وقع في عبارة المصنف بالمعنى الاخر لكن امر اللفظ سهل بعد تعيين المعنى بل لقائل ان يقول حصول صور الاشياء في ذاته تعالى من لوازم ذاته ولوازم الذات لا يستدعي جعلا مستقلا بل جعلا تابعا لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات مجعولة كانت لوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل وان كانت غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة بالا جعل الثابت للذات قال الشيخ الرئيس في التعليقات ان الصفات عارضة لذاته تعالى فوجود تلك الصفات ان كان عن خارج ويكون واجب الوجود قابلا له ولا يصح ذلك فان القبول لماهية معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا كما هو فاعل اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه حينئذ يكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لا لانها موجودة فيه بل لانها عنه وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسايط فان حقايقها هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذواتها

من جانب واحد الخ ... [illegible]

تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد انتهى كلامه ملخصا فقد علم ان حيثيتي القبول والفعل ليستا مطلقا مما يوجب اثنينية في الذات ولا في الاعتبار الا اذا كان القبول بمعنى الانفعال والتأثر وليس من شرط القيام التأثر بل قد يكون بلا تأثر وليس من شرط القيام التأثر بل قد يكون بلا تأثر كما في لوازم البسائط فان قيل لا نم وجود لازم للمهية البسيطة بل المهيات التي تكون عللا للوازمها مركبات فيكون فاعليتها بجهة وقابليتها بجهة اخرى فلا يلزم كون الشيء فاعلا وقابلا بجهة واحدة قلنا في كل مركب يتحقق مرتبة بسيط ولكل واحد من البسائط شيء من اللوازم ولا اقل من كونه واحدا وموجودا وايضا للمركب جهة واحدة حتى الخمسة في خمسيتها والعشرة في عشريتها واللازم الذي يلزمه من هذه الحيثية ليس علة لزومه احد اجزائه والا لكان حاصلا له قبل الاجتماع وليس القابل له ايضا احد اجزائه فان الموصوف بتساوي الزوايا لقائمتين ليس احد اجزاء المثلث كضلع واحد وزاوية واحدة بل القابل له هو المجموع من حيث المجموع فكان الشيء باعتبار واحد فاعلا وقابلا قال بعض الشارحين حق الجواب ان يقال انما يلزم التركيب لو كان القبول والفعل جزئين له وليس كذلك بل هما اضافتان عارضتان له بالقياس الى الصورة اقول ما ذكره ليس بحق ولا دافع للسؤال اما الاول فلما علمت ان اضافة الواجب الى الاشياء ليست مختلفة بل جميعها بمعنى واحد فله الى كل شيء اضافة واحدة واما الثاني فلانه اذا اختلفت الحيثيتان فيه فهما اما ان تكونا عارضتين او مقومتين او الواحدة منهما مقومة والاخرى عارضة وعلى التقديرات يلزم تركب ذات الواحد الحقيقي اما على الاخيرين فواضح واما على الشق الاول فنعيد الكلام الى صدورهما بان نقول انهما لا تصدران الا بجهتين مقومتين مختلفتين ايضا فاما ان يتسلسل الامر الى لا نهاية او ينتهي الى جهتين مقومتين لذاته تعالى عنه علوا كبيرا ومنها ما افاده العلامة في شرح الاشارات حيث تصدى لتبيين مفاسد القول بارتسام صور المعقولات في ذاته تعالى وشنع عليه تشنيعا بليغا من قوله لا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته تعالى قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك

حاشية: ... ايضا ... مما يخالف ... نقع اليه ... والحق والصواب كذا في الاسفار

مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء والقائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤن القائلون باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني اقول يمكن التفصي عن هذه الاشكالات والتخلص عن هذه المضائق اما من التزام كون ذات الباري قابلا وفاعلا فلما مر وانما من لزوم الاتصاف بصفات حقيقية فبان تلك الصور العقلية ليست صفات كمالية له بل هي معلولات لذاته بعد تمامه وكماله ذاتا ووصفا اذ هي في مرتبة متاخرة عن ذاته وصفاته فذاته تعالى وان كان محلا لتلك الصور العقلية لكن لا يتصف بها ولا يكون هي كمالات لذاته تعالى وليس علوه الاول ومجده كما ذكروا بعقله للاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون علوه ومجده لا باللوازم التي هي المعقولات وذكر بهمنيار هذا المعنى في التحصيل بقوله واللوازم التي هي معقولاته تعالى وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأ للوازم اي معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في انه يوجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا لانه محلها انتهى واما من استدعاء الكثرة في ذاته تعالى فبما دفعها الشيخ في عدة مواضع من كتبه كالتعليقات وغيرها ان هذه الكثرة انما هي بعد الذات الاحدية بترتب سببي ومسببي لا زماني فلا يثلم بها وحدة الذات اقول معناه انه كما ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في وحدته وبساطته لكونها صادرة على الترتيب العلي والمعلولي وكذلك معقولاته المفصلة المتكثرة انما ترتبت عنه على وجه لا يثلم بها الوحدة الحقة فتلك الكثرة يرتقي اليه ويجتمع في واحد محض فهي مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات اذ الترتيب مما يجمع الكثرة في واحد كما اشار اليه الفارابي في الفصوص بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة واما من استيجاب كون المعلول الاول غير مباين لذاته فان اراد بعدم مباينته

له تعالى

لم تعالى حلول صورته في ذات الواجب تعالى فهو عين محل الحلاف فلا يكون حجة على القائلين

بكون العلم الرباني بالصور المرتسمة في ذاته وان اراد به كون صورته عين الواجب بناء على انه

صدر و كل معلول عنه تعالى انما هو بتوسط صورته السابقة عليه فلو لم يكن صورة المعلول

الاول عين حقيقة الواجب لزم التسلسل في العلل و هو مستحيل بيان ذلك انه اذا كان

كل صورة وجدت عنه تعالى لانها عقلت فلا يخلو اما ان يكون قبل كل صورة عقلية

صورة عقلية اخرى فالكلام كما قلنا واما ان لا يكون فكانا قلنا عقلت لانها عقلت و

وجدت لانها وجدت عنه و هو باطل فجوابه ما وجد في كتب الشيخين ابي نصر و ابي علي

من ان هذه الصور المعقولة نفس وجودها عينه نفس عقله لها لا تمايز بين الحالين

ولا ترتب لاحدها على الاخرى فهي من حيث هي موجودة و من حيث هي معقولة موجودة و حاصل

ما ذكروه ان الصور الصادرة عنه تعالى اذا كانت خارجية يحتاج في صدورها الى صورة

اخرى عقلية سابقة عليها واما اذا كانت عقلية فلا يحتاج في صدورها الى صورة اخرى

عقلية بل ايجادها عين العلم بها فلا حاجة الى اثبات علم اخر بها سابق عليها ومنها ما اورده

صاحب المطارحات قدس سره من انه يلزم على القول بارتسام الصور في ذاته تعالى على الترتيب

العلي ان يكون ذاته منفعلا عن الصورة الاولى اذ هي علة استكماله تعالى بحصول صورة ثانية

لا بقبال الصور وان كانت في ذاته فليست كالالة لانا نقول هي من حيث كونها في ذاتها لما كانت

ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل بل بالقوة ولا شك ان كون ذاته بالقوة نقص لذاته و

انتفاء القوة انما يكون لوجودها فيكون وجودها كالالة و مزيل النقص مكمل فالصور السوابق

تكون مكملة و ذاته مستكملة والمكمل اشرف من المستكمل مع ان ذاته اشرف من كل شيء هذا حاصل

ما ناقض به القائلين بارتسام الصور في ذاته واقول فيه بحث من وجهين اما اولا فلانتقاضه

بصدور الموجودات الخارجية عنه لاجراء خلاصة الدليل بعينه كما يظهر بالتامل واما

ثانيا فلان امكان المعلول في ذاته لا ينافي ايجاب العلة اياها فنقول فعلية تلك الصور من جهة

المبدء و وجوبها مترتب على وجوده ليس هناك فقد ولا قوة اصلا ولا لتلك الاشياء امكان

من الجهة المنسوبة الى مبدئها الاعلى والانفعال انما يلزم لو انتقل ذاته من معقول الى معقول اخر

كما فى العلوم النفسانية او بفيض معقولاته على ذاته من غيره كما فى علوم المبادى ولما اذا كما
المعقولات لازمة لذاته كما فى لوازم الماهيات فلا يلزم من الانفعال شئ اصلا ومنها ما ذكره
العلامة الخفرى ردا على انكسيمايس الملطى القائل بالصور المرتسمة فى ذات الواجب تعالى بعد نقل
كلام منه بقوله اولا ان فيضان هذه الصور اما بالعلم المتقدم او لا فعلى الاول يرد ان العلم المتقدم
الذى هو عين الذات كاف فى العلم بالموجودات العينية فما الدليل على فيضان الصور العلمية قبل
الايجاد العينى وعلى الثانى يرد عليه ان هذا قول بان الله تعالى ابدع الاشياء لا يعلمها وهذا
قول مستشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف وثانيا ان هذه الصور اما جواهر او اعراض فان كان الاول
لزم ان يكون موجودات عينية فلا بد لها من صور اخر للعلم بها والكلام فى ذلك كالكلام فى
اصل الصور وان كان الثانى لزم ان يكون الواجب الوجود بالذات محلا لها وفاعلا لها والقول
بكون الواجب بالذات فاعلا لها لا محلا لها لكونه غير متأثر عنها قول بكونها جواهر كما فى الممكنات
ولا خفاء ايضا فى ان علم واجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه تابعا لفيضان
تلك الصور فعلى تقدير انحصار العلم الفعلى فى فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات
علم هو كمال ذاتى غير تابع للتأثير والحق تحققه كما مر انتهى اقول كلامه منظور فيه من وجوه
الاول ان العلم الاجمالى الكمالى غير كاف لصدور الموجودات العينية عنه تعالى الا عند
من يجعل علمه تعالى بالاشياء الخارجية مجرد الاضافة الاشراقية الوجودية اليها والقائلون
به طائفة اخرى يجعلون موجودية الاشياء فى الخارج منتسبة الى جاعلها وقيومها مناط
معقوليتها له الا ترى ان الشيخ الرئيس وغيره كبهمنيار واتباعه مع اثباتهم العلم الاجمالى
الذى هو عين ذاته تعالى لا يكتفون به فى صدور الموجودات عنه تعالى بل يثبتون له
الصور المفصلة العقلية لئلا يكون صدور الوجود الخارجى عنه تعالى بلا امتياز سابق
عنده وارادة متقدمة منه الثانى انه قد سبق ان علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته
عين ايجاده لها بلا اختلاف والعلم اذا كان عين الايجاد والمعلوم عين المعلول لا حاجة
فى صدوره عن الفاعل بعلم وارادة الى علم سابق تفصيلى به فلا يتاتى قوله وهذا قول
بان الله ابدع اشياء لا يعلمها الثالث ان قوله هذه الصور اما جواهر واما اعراض الى آخره

غير متوجه فان جواهرها جواهر لكنها جواهر ذهنية علمية وليست جواهر عينية خارجية فلا

يستدعي العلم بها صورة اخرى كما مر والكل باعتبار الوجود العيني اعراض قائمة بذاته لكن

ذاته لا يتأثر عنها ولا ينفعل بها كما سبق تصويره الرابع ان استدلاله على ان علم الباري بهذه الصور

ليس علما كماليا بكونه تابعا لفيضان تلك الصور غير صحيح لما سبق مرارا ان علمه تعالى بتلك الصور

عين فيضانها عنه معقولة لا انه تابع لذلك وان كان مراده ان نفس تلك الصور ليست كمالا له

مفقود ومن الذي انكر هذا فان الفلاسفة القائلين بالصور في علمه تعالى بنادون بان وجود

تلك الصور وصدورها ليس كمالا له في انه يتبع عقله لذاته للاشياء الخارجة عن ذاته الخامس

ان قوله فعلى تقدير انحصار العلم المتقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم

فهو كمال ذاتي ليس بقادح فيما هم بصدده اذ لا ينحصر علمه تعالى عندهم في الصور بل يثبتون للباري

علما كماليا هو عين ذاته وهو العقل البسيط الذي هو مبدأ المعقولات المفصلة كما بينه الشيخ

الرئيس في كتاب النفس من الشفاء وكيف انكر احد من معتبري الفلاسفة كون ذاته تعالى بحيث يصدر

عنه المعقولات مفصلة سواء كانت عينية او ذهنية فهذه جملة من اقوال القادحين في تقرر

رسوم المدركات في ذاته تعالى مع ما سنح لنا من الدفع والاتمام والنقض والابرام فان قلت

فما الذي تراه وتعتقد في ذلك من الصحة والفساد والحقية والبطلان اقول الفساد والبطلان

بوجوه اخرى غير ما ذكر الاول ما الهمت به وهو انه لو كان علمه تعالى بالاشياء بحصول

صورها في ذاته فلا يخ اما ان يكون تلك اللوازم لوازم ذهنية له او لوازم خارجية له او

لوازم له مع قطع النظر عن الوجودين لا سبيل الى الاول والثالث اذ لا يتصور للواجب تعالى

الا نحو واحد من الوجود وهو الوجود الخارجي الذي هو عين حقيقته واللوازم الخارجية

لا يكون الا حقايق خارجية لا ذهنية اذ اللازم من جهة اللزوم تابع للملزوم وذلك خلاف

ما فرضناه لان الجواهر الحاصلة في ذاته تعالى على الفرض المذكور جواهر ذهنية وكذا الا

الحاصلة وان كان الكل مما يعرض لها في الخارج مفهوم العرض كما سلف تحقيقه فلا تذهل و

تامل فيه الثاني ايضا وجه الهامي يستدعي مقدمات وهي ان العلم التام نحو من انحاء الوجود

لا يحصل الا بمجرد حضور ذلك النحو من الوجود عند العالم بدون حصول مثال له بل الا مثال له

الفن الثاني في بيان

اصلا وانما مثاله نفسه بخلاف الماهية فان لها مثالا مطابقا في الحقيقة وبعبارة اخرى افراد الموجودات الخارجية بما هي تلك الافراد لا يمكن حصولها في الذهن حصولا مطابقا لها والا يلزم ان يكون الموجود الخارجي من حيث هو موجود خارجي موجودا ذهنيا وايضا لما كان العلم الارتسامي بحصول صورة من ماهية الشئ في الذهن فلا بد من وحدة الماهية وانحفاظها وتعدد الوجود وهذا انما يصدق اذا كان غير الوجود والموجود بما هو موجود وثانيهما ان التاثير والتاثر والعلية والمعلولية عند المحصلين من المشائين ليس الا في انحاء الوجودات بمعنى ان العلة من حيث وجودها انما تؤثر في المعلول من حيث وجوده لا ان ماهية العلة من حيث هي هي مع عدم اعتبار وجودها علة لماهية المعلول كذلك اللهم الا في لوازم الماهيات التي هي امور اعتبارية وثالثها انه ليس معنى قولهم العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بمعلولها كما يظهر من التدبر في برهانه ان العلم بماهية العلة التامة مطلقا يوجب العلم بالمعلول ولا ان العلم بها من جميع الوجوه والحيثيات واللوازم والملزومات مما يوجب حتى يرد على الاولين ان ذلك لا يجري في غير لوازم الماهيات وعلى الثاني والثالث عدم الفرق بين العلة والمعلول في الحكم وعدم فائدة فيه بل المراد منه ان العلم بالعلة بتمام حقيقتها التي هي بها علة تامة مستتبعة لمعلولها الخاص يقتضي العلم بذلك المعلول اي اخذها بحيث يكون اية حيثية لها مدخل في تتميم عليتها ماخوذة معها داخلة فيها واية حيثية غيرها خارجة عنها والا لم يكن ما فرض علة تامة وهكذا يجري الكلام في انضمام الجهات والحيثيات التي لها مدخل في العلية الى ان ينتهي الى شئ هو لذاته موجب تام فاذا كان ذلك الشئ لذاته بلا اعتبار اخر علة وموجبا المعلول خاص فمتى علم بعلم تام علم كونه علة تامة لذلك المعلول على وجه تادية اليه وعلم من ذلك نحو حصول المعلول منه ونحو كونه في نفسه الذي من توابع كونه علة في نفسها والحاصل ان كل معلول من لوازم ماهية علته التامة بما هي علة تامة له فكذلك العلم به من لوازم ماهية العلم بعلته فان قلت فيلزم ان يكون جميع المعلولات امورا اعتبارية لما تقرر من ان لوازم الماهيات امور اعتبارية قلت الماهيات على ضربين ماهيات هي غير الانيات لا ماخوذة معها شئ منها وماهيات هي نفس الانيات او ماخوذة معها شئ منها فلوازم الضرب الاول منها لا يكون الا اعتبارية لعدم مدخلية الوجود في لحوقها بخلاف الضرب الاخر منها

منها

فانها لوازم الوجود الخارجي الذي هو عين المهية او معتبر معها او بحيثية برا ذا تمهدت هذه المقدمات الثلث فنقول لما كان الواجب تعالى بوجوده الذي هو عين ذاته سببا تاما لوجود جميع الموجودات على الترتيب وهو يعلم ذاته بمجرد وجوده الذي هو به علة فيجب ان يعلم معلولاته بما هي معلولاته على النحو الذي حصلت منه تعالى اي بحسب كونها موجودة لا بمجرد مهيا تها من حيث هي هي مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها لانها من تلك الحيثية فقط من غير اعتبار الوجود معها ليست صادرة عنه كما علمت من طريقتهم والعلم بها من حيث كونها صادرة موجودة في الخارج ليس الا بنفس حصولها الخارجية لا بحصول مهيا تها في ذات العالم سواء كان واجبا او عقلا او نفسا فلكية فعلمه بجميع الاشياء ليس الا بحضورها انفسها وبوجودها الذي به وجدت لا بحصول صورة مطابقة لها ذهنية فقد ثبت ان علمه بجميع الاشياء المجردة والمادية على الوجه الجزئي الثالث انه يلزم على تقديركون علمه تعالى بالارتسام صدور الكثرة من الواحد الحقيقي بجهة واحدة لان المع الاول اذا كان صدوره عن المبدء الاول تعالى مشروطا بسبق صورته كما تقتضيه قاعدتهم هذه يلزم ان يكون الصورة الاولى علة لحصول اللازم المباين ولحصول صورة اخرى وهي صورة المع الثاني فيلزم ان يكون الواحد الحق باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين لا يقال لعل ذاته تعالى من حيث ذاته علة لوجود المعلول الاول ومن حيث علمه بذاته علة لعلمه بالمعلول الاول لانا نقول مثل هذا انفسخت قاعدتهم من ان علمه بالاشياء علة لوجود الاشياء اذ على هذا التقدير وجود المع الاول وعلمه تعالى به في درجة واحدة فلا يتقدم العلم على الايجاد وما حداهم الى اثبات الصور في ذاته تعالى الا كون علمه تعالى بكل شئ سببا لوجود ذلك الشئ في الاعيان على ما سبق ذكره فاذا لم يكن الصورة العقلية للمع الاول موجبا لوجوده فبطل اصل مذهبهم وايضا اذا كان ذاته تعالى علة لذات المع الاول وعقله لذاته علة لعقله المعلول الاول فلو كانت العلتان متغايرتين يلزم التركب في ذاته وان كانت شيئا واحدا وحيثية واحدة يلزم ان يكون وجود المعلول الاول وعقل الواجب له شيئا واحدا وحيثية واحدة بلا اختلاف لان وحدة العلة بالذات والاعتبار يوجب وحدة المعلول كذلك فمع وحدة العلة كذلك كيف يكون لها معلولان متغايران

تغايرا يوجب مباينة احدهما عن علته واستقلاله في الوجود ومقارنة الثاني لها وحلوله
فيها كما حققه المحقق الطوسي في شرح الاشارات والعجب انه مع تفطنه لهذا الاصل المتين و
القاعدة القويمة كيف لم يتم اعماله في انكشاف جميع الاشياء الصادرة عنه تعالى بذواتها
بل اقتصر فيه على انكشاف العقول والصور العقلية للاشياء الكلية والجزئية عليه وجعل الصور
القائمة بالجواهر العقلية مناطا لعلم الله تعالى بالماديات وهو غير مرضي بل الحق اطراد الحكم
بالانكشاف الشهودي والحضور العيني على جميع الاشياء المبدعة والكائنة المعقولة والمحسوسة
سواء كانت ذوات العقلاء او علومهم وسواء كانت القوى الخيالية والحسية وادراكاتها الخيالية
والحسية فان جميعها انما يصدر عنه تعالى منكشفة عنده فلا يعزب عنه شيء من الاشياء لا باعتبار
الشهود العيني ولا باعتبار الوجود العلمي كما قال الله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض اشارة الى النحو الاول وقال تعالى ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين
اشارة الى النحو الثاني فان قيل فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون للواجب علم لا يتغير وهو علمه
بالامور المتقدمة على الزمان والدهر وعلم متغير وهو علمه بالامور الكائنة الفاسدة والتغير
في علمه تعالى مطلقا غير صحيح قلنا هذه الاشياء وان كانت في ذواتها وبقياس بعضها الى بعض
متغيرة لكنها بالنسبة الى العوالي والشوامخ العقلية والى ما هو اعلى وارفع منها في درجة واحدة
في الحضور كما وصت اليه الاشارة ومنهم من ارتكب هذا التغير في حضور الاشياء الكائنة الفاسدة
وشهودها عند الواجب تعالى معتذرا بان هذا التغير لا يوجب تغيرا في الذات ولا في العلم
الكمالي الذاتي بل التغير انما يكون في النسب والاضافات الاعتبارية ومثل ذلك مثل من اطلع
على ما في كتاب دفعة ثم التفت الى صفحة بعد صفحة وسطر بعد سطر فان العلم بما في الكتاب لا يتغير
بحدوث تلك الالتفاتات هذا والعمدة ما ذكرناه اولا فقد ثبت وتحقق من تضاعيف ما
ذكرناه في هذا الشرح ان القول باثبات الصور للواجب تعالى وتقرير رسوم المدركات
في ذاته قول فاسد ومعتقد ردي ورأي سخيف وتجاسر في حق المبدأ الاعلى جل كبرياؤه
عن ذلك وعلى علوا كبيرا وتحقيق الحق في كيفية علم الله تعالى على الوجه الحق الذي لا ياتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه يطلب عندنا وقد اوردنا طرفا منه في كتاب المبدأ والمعاد

على وجه لا يرد شيئا من الاشكالات

ولعمري ان اصابة الحق في هذا الامر الجليل على الطريق الذي يوافق الاصول الحكمية ويطابق
القواعد الدينية مبرأ عن المناقشات ومنزها عن المؤاخذات في اعلى طبقات القوى الفكرية
وهو بالحقيقة تمام الحكمة الالهية الحقة قل من اهتدى اليه سبيلا ولم تزل قدمه فيه
وها هو الشيخ الرئيس مع جلالة قدره ونباهة ذكره وبراعته في العلوم وذكائه الذي
لم يعدل به ذكاء كيف زلت قدمه وضل عقله حتى رضيت نفسه بتجويز ارتسام الحقايق
في ذاته تعالى وتسويغ كون مجده غاية واوايل معلولاته امورا ذهنية ضعيفة الوجود وكون
ما يوجد بتوسطها اقوى منها مع ان العلة والمقدم في الوجود يجب ان يكون في باب الوجود
والقوام اقوى تحصلا واكد تقوما واشد استقلالا من معلولها وما يتاخر عنها في الوجود
والانصاف ان طريقة شيخ الاشراق ومتابعيه اقرب الى الحق من طريقة غيره من الحكماء وغيرهم
في باب العلم كارتسام الصور الذي قال به الشيخان واتباعهما ووجود المثل التي قال بها افلاطون
الالهي واتحاد العاقل والمعقول الذي ذهب اليه فرفوريوس ومتابعوه من المشائين و
ثبوت المعدومات سواء نسب الى الخارج كما زعمته المعتزلة او الى الذهن كما زعمه بعض مشايخ
الصوفية مثل الشيخ العارف محيي الدين العربي وتلميذه الشيخ المحقق صدر الدين القونوي
على ما نقل عنهم او العلم الاجمالي الذي اكتفى به اكثر المتاخرين وتلك الطريقة اي اثبات علمه
تعالى على قاعدة الاشراق مبناها على ان علمه تعالى بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء
الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له اما بذواتها كالجواهر والاعراض الخارجية او بمتعلقاتها
التي هي مواضع الشعور للاشياء الادراكية مستمرة كانت كما في المدبرات العلوية الفلكية
عقولها او نفوسها او غير مستمرة كما في القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية فعلمه تعالى
محض اضافة اشراقية عنده فواجب الوجود مستغن في علمه بالاشياء عن الصورة وله الاشراق
والتسلط المطلق فلا يحجبه شيء عن شيء وعلمه وبصره واحد وعلمه يرجع الى بصره لا ان بصره
يرجع الى علمه كما في غير هذه القاعدة ونوريته نفس قدرته فان النور فياض لذاته بمعنى
ان علمه بالاشياء نفس ايجاده لها كما ان وجود الاشياء عنه نفس حضورها لديه فلا اضافة
الغيابية الى جميع الاشياء فقط بها يصح جميع الاضافات كالعالمية وغيرها اذ هي عنها في التحقق

فهذا مذهبه في علم الله وسائر على ما جرى بينه وبين امام المشائين في الخلسة الملكوتية انما يأتي بان يبحث الانسان اولا في علمه بذاته وعلمه بقواه والاته ثم يرتقي الى علم ما هو اشد تجردا بذاته وبالاشياء الصادرة عن ذاته فيعلم من ذلك ان علم المبدأ الاعلى ليس بالصورة مطلقا بل بالمشاهدة الحضورية والاشراق الحضوري اذ قد تحقق ان النفس غير غايبة عن ذاتها وادراكها لذاتها لا يزيد على ذاتها والا لم تشر الى ذاتها بانها اذ كل صورة زايدة عليها وان كانت قائمة بها فهي بالنسبة اليها هو لا انا وايضا لم يكن ادراكها لذاتها على الوجه الجزئي اذ كل صورة ذهنية ولو تخصصت بمجموع كليات فهي لا يمتنع لذاتها الكلية والمطابقة للكثرة ثم ان ادراك النفس لبدنها ووهمها وخيالها انما يكون بنفس هذه الاشياء لا بصور زايدة عليها مرتسمة في النفس لان الصور المرتسمة فيها كلية فيلزم ان يكون النفس محركة لبدن كلي ومستعملة لقوى كلية وليس لها ادراك بدنها الخاص وقوتها الخاصة وهو ليس بصحيح فانه ما من انسان الا ويدرك بدنه الجزئي وقواه الجزئية والنفس تستخدم المفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى تنزع الطبايع من التشخيصات وتستنبط النتايج من المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجرمية سبيل الى مشاهدة ذاتها لعدم حضورها عند نفسها اذ وجودها في نفسها هو وجودها لمحلها لا لنفسها كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنة وان لم يجد اثارها فاذا لم يكن للوهم الذي هو رئيس ساير القوى الجرمية سبيل الى ادراك نفسه وادراك القوى الباطنة فكذلك حال ساير المدارك الجزئية فالمدرك للقوى الخادمة والجزئيات المرسومة فيها والكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات انما هي النفس الناطقة بنفس تلك الامور لا بصور اخرى وذلك لاستقلالها وتجردها ولكونها من عالم الامر وافق التاثير وتسلطها على البدن وقواه لكونها مؤثرة فيه بالتحريك والتربية وكلما كانت النفس اشد تجردا واقوى سلطنة على البدن وقواها كان ادراكها اتم وحضور قواها عندها اشد وظهور الصور الادراكية لها اقوى ولو كانت ذات سلطنة على غير بدنها كما على بدنها لادركته ايضا بمجرد الاضافة الاشراقية القهرية من دون احتياجها الى قبول صورة والانفعال عنها فالقبول من جهة النقص والقهر من جهة الشرف ونحن انما احتجنا الى قبول الصورة في بعض الاشياء كالسماء والكواكب وغيرهما

لان ذواتها غائبة عنا غير مشهودة لنا فاستحضرنا صورها حتى لو كانت هي حاضرة لنا لكفى
الانا لما احتجنا الى صورة ذهنية فاذا تحقق وتبين ان النفس غير غائبة عن ذاتها
ولا قواها ولا الصور المتمثلة في قواها محجوبة عنها ولا بدنها الجرمي تخفى عليها لكونها
نور الذات قاهرا عليها فالوجود البحت المتجرد الواجب اذ هو في اعلى مرتبة النورية
والتجرد والتقدس عن شوب ما بالقوة وله اضافة الجاعلية التامة الى ما سواه
وله السلطنة العظمى والقهر الاتم والجلال الارفع فلاجرم يعلم ذاته ويعلم العقول والاجرام
وقواها وتجليها وما يتمثل لها بمجرد الاضافة المبدئية والاحاطة الشهودية وكما ان علمه بذاته
لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالاشياء غير زائد على حضور ذواتها او العقول القادسة
والذوات الجرمية سواسية الحضور لديه والمثول بين يديه بذواتها واعيانها حضورا عقليا
نوريا قال ومما يدل على ان هذا القدر كاف في العلم ان الابصار انما هو بمجرد اضافة ظهور
الشئ للبصر مع عدم الحجاب فان الرؤية ليست بانطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج
الشعاع عنها كما بين في مقامه فيلزم الاعتراف بان الابصار مجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر
فيقع به اشراق حضوري للنفس لا غير فاذن اضافته تعم لكل ظاهر ابصارا وادراكا وتعدد
الاضافات لا يوجب تكثرا في ذاته وكذا تجددها لا يوجب تغيرا في ذاته كما مر فلا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات ولا في الارض فهذه هي طريقة الشيخ الالهي في مسئلة العلم ولا يخفى
على الاذكياء وثاقتها وعظم شرافتها في اسلوب المباحثة والمناظرة من دون الرجوع الى الامور
المقربة للقدس من الخلوات والرياضات كما سلكه ووصل اليه وبعد ان قرر الشيخ هذه
المسئلة العظيمة بهذه الطريقة اللطيفة اورد على نفسه اشكالا وهو انا اذا علمنا شيئا ان لم يحصل
منه فينا اثر فحالنا قبل ذلك العلم وبعده واحد فما كنا ادركناه وان حصل فينا شئ فلابد من
مطابقته لذلك المدرك فيكون صورة ذهنية ثم اجاب عنه بان ذلك انما في العلم الارتسامي
واما العلم الحضوري الشهودي فاذا حصل فينا فلابد من حصول شئ لنا لم يكن حاصلا فينا قبل
ذلك وهو الاضافة الاشراقية فقط من غير افتقار الى المطابقة او الحاجة الى حصولها في العلوم
الصورية وتقسيم العلم في اوايل المنطق الى التصور والتصديق انما هو في العلوم التي

هو غير علوم المجردات بذواتها وغير العلم بالاشياء التي يكفي في العلم بها تجرد الاشراق
الحضوري فانها ليست من التصورات والتصديقات في شيء والمشاؤن وغيرهم لما لم يتيسر لهم
ما تيسر لهذا الشيخ العظيم ولم يظفروا بهذه القاعدة العظيمة تركهم كالبهوتين في علم الله فمنهم
من نفاه وضل ضلالا بعيدا وخسر خسرانا مبينا ومنهم من جعل صورا معقولة قائمة بذاته
ومنهم من قال باتحاد الواجب بالمعقولات والشيخ الرئيس لما كان العلم بالغير منحصرا عنده بالصور
تراه في كتاب الشفا متحيرا في ذلك فتارة يقول ان صور جميع الموجودات التي بها علم واجب الوجود
لا يجوز ان يكون في ذاته لئلا يتكثر ذاته الوحدانية وتارة يجعلها في بعض الموجودات وتارة
يقول فيكون في صقع من الربوبية ولا يفهم احد ما هذا الصقع الذي فيه صور جميع الموجودات
وتارة يلتزم ان هذه الصور في ذات الواحد الحق من غير لزوم تكثر لانها كثرة خارجة عن الذات
لا داخلة في حقيقته ولما تفطن الشارح لكتاب الاشارات وهو العلامة الطوسي ان اثبات
الصور في ذات الله تعالى قول فاسد ومذهب باطل ناقضه وحاول طريقة اخرى لتصحيح مسئلة
العلم مع معاهدة نفسه على ان لا يخالف الشيخ اصلا وانا اذا تاملت طريقته تاملا شافيا
وجدتها ماخوذة من طريقة شيخ الاشراق التي يقول بصحتها كل من سلك طريقه سبيل الحق وكوشف
بالانوار الالهية لكن يخالفها هذه بجعل علوم المجردات بالاشياء بحصول صور الاشياء فيها
ثم بجعل الصور المرتسمة في الجواهر العقلية مناطا لعلم الله تعالى بالاشخاص المادية والحوادث
الكونية وهو غير جيد كما سبق وانت قد عرفت من طريقة صاحب الاشراقات ان الجواهر القاهرة
النورية يعرف كل واحد منها ذاتها بذاتها ويدرك جميع الموجودات الباقية التي دونها بالاضافة
الاشراقية من دون احتياج الى ان يكون فيها صورة واثر على ما قررناه ثم انك قد عرفت ان
الواجب لذاته كما يدرك المجردات العقلية بالاشراق الحضوري يدرك الامور المادية بالاشراق
الحضوري من غير ان يدركها بالصور الحاصلة في المبادي المفارقة بل ارتسام صور الموجودات
الكلية في العقول الفعالة والنفوس العالية باطل عنده واستدل عليه في كتاب حكمة الاشراق
بما حاصله ان انتقاش المجردات بصور ما تحتها اما ان يحصل لها مما تحتها فيلزم انفعال العالي
عن السافل او عما فوقها بان يكون الصور العارضة في بعضها حاصلة عن صور عارضة لبعض

اخر

اخر فينتهي الى ان يكون الصور المتكثرة حاصلة في ذات الحق تعالى بل الحق تكثر ذاته تعالى عنه علوا
كبيرا فان قلت فالنظام العجيب الواقع في هذا العالم المقتضي للعلم السابق كيف يصدر عن المبادي
مع عدم انتقاشها بصور الكائنات المسمى بالعناية السابقة عند الحكماء وقد بطل فيما مر القول
بالبخت والاتفاق قلت وقوعها على واتم ترتيب بسبب جودة الترتيب في النظام الواقع بين المفارقات
العقلية وهيئاتها النورية والنسب اللازمة لها فان للعقول عنده كثرة وافرة غير محصورة
في عدد معدود بل على وفق تكثر الانواع الجسمانية فان هذه الاصنام وهيئاتها وكيفياتها
الوضعية ظلال تابعة لتلك الارباب النورية وهيئاتها ونسبها المعنوية وبالجملة فسلك هذا الشيخ
المتاله اصلح المسالك في كيفية علم الواجب الحق وبعده طريقة العلامة الطوسي
في الوثاقة لكنها غير تامة وهي تتم بادنى نظر كما فعلناه فان قلت على كل واحدة من هاتين
الطريقتين يلزم ان لا يكون علمه تعالى بالاشياء علما فعليا ولا يكون صدور الاشياء عنه اختياريا
قلت للعلم الفعلي عندهم صورتان الاولى ان يكون العلم سببا للمعلوم بالعرض ومتقدما عليه
تقدما ذاتيا كما اذا اراد بناء بيت فتصور اولا صورته فقد احدث اولا صورة ذلك
البيت في ذهنه ثم اوجد مثلها في الخارج على وفق ما تصوره الثانية ان يكون العالم من حيث
هو عالم علة بالذات للمعلوم من حيث هو معلوم سواء كان امرا ذهنيا او عينيا فكما ان العالم
في الصورة الاولى يعلم الصورة الذهنية بنفس اختراعها وليست معلومة بصورة اخرى
بل بنفس حصولها عنه في ذهنه نفس معلوميتها له كذلك العالم في الصورة الثانية يعلم العين
الخارجي بايجاده وعلمه بالصورة الخارجية نفس ايجاده لها فالعلم بالصورة هنا الحصول
وبالعالم هنا حضور اكلاهما علم فعلي والمعلوم معلوم بالذات والعلم بالعين في الصورة الاولى فعلي
ايضا ولكن المعلوم معلوم بالعرض ففي الشق الاول الفاعل يصدر عنه فعله عن ذاته مع علم
مكتسب زايد على ذاته وفي هذا الشق يصدر فعله عن نفس ذاته العالمة بما هو ذاته عالمة
فالمبدأ الاعلى اوجد المعلول الاول وفي حال ايجاده علمه لانه تعالى علمه فاوجده حتى تكرر
المتعقلات الموجب للتسرفي الايتسامات او في الوجودات ولا انه تعالى اوجد فعلمه ليلزم ان يكون
علمه انفعاليا مستفادا من المعلوم بل اوجده عاقلا له اي نفس وجوده نفس معقوليته بايجاده

المبدأ الاعلى له عين العلم به وكذلك حكم التوالي من الممكنات الى اخر الوجود فعلمه تعالى
بالاشياء حضوري فعلي ولا يلزم ان يكون فاعلا موجبا لان اقتضاء الشيء للشيء ان كان مع
شعور بالشيء المقتضى فهو ارادة وان كان بلا شعور فهو ميل طبيعي ولا فرق بين الميل الطبيعي
والارادة الا بان الاول لا يقارن الشعور بخلاف الثاني والحاصل ان مقارنة الشعور والعلم
للفعل الناشي من نفس ذات العالم كاف في كونه اراديا وبمجرده يتحقق الاختيار ولا يلزم السبق
الزماني على ما يدعيه المتكلمون فان قلت اليس مدار المعقولية عندهم على التجرد عن المادة فكيف
يصير الاشخاص الجسمانية معقولات بانفسها لا بصورها المنتزعة عن موادها قلت ذلك انما يكون
في الاشياء التي لم يتحقق للعاقل بالقياس اليها علاقة وجودية وتسلط قهري وعدم احتجاب
فاذا تحقق ما ذكرناه يكفي للعاقلية مجرد الاضافة الشهودية الاشراقية كما سبق والى هذا
اشير بما يوجد في كلام بعضهم ان الشيء المادي والزماني بالنسبة الى مباديها غير مادي ولا
زماني يعني به ارتفاع احكام المادة والزمان عنه وهو الخفاء والغيبة فقد علم بتمام ما ذكر
في طريقة الاشراق انها اسد الاقوال المذكورة في علم الاول نعم ولها قصور من جهة ان مناط علمه
تعالى بالاشياء لو كان نفس وجوداتها وظهوراتها لم يكن له في مرتبة ذاته علم بشيء من الاشياء
بل يكون عالميته بالاشياء بمجرد اضافته اليها المتاخرة عن ذاته فلا بد من الرجوع الى طريقتنا في
كيفية علمه تعالى فانها تمام في باب القوة والمتانة بل لعمري انه من العجايب التي لم تر مثلها اعين الانام
ولم تسمع نظيرها اسماع اولي العقول والافهام وهو مما آتاني ربي الذي يعطي كل ذي حق
حقه ولا يقصر عن قابل مستحقه فان الفيض عام والجود تام هذا فلنرجع الى ما نحن بصدده
ومن اعتقد ان علم الباري بالاشياء نفس ذاته كانه اشارة الى ما زعمه اكثر المتاخرين بان علمه
بجميع الاشياء الكلية والجزئية هو عين ذاته لان الاشياء لما كانت باسرها صادرة عنه وهو
مبدأها على التفصيل كان مشتملا عليها محيطا بها احاطة البذر للشجرة فبهذه العلاقة اذا علم
ذاته فقد علم جميع الاشيا بجملتها واورد عليه ان العلة لما كانت ذاته مباينة لذات المعلول
فكيف يكون مشتملة عليها محيطة بها حتى يكون العلم باحدهما نفس العلم بالاخر نعم العلم بالمعلول
يترتب على العلم بالعلة لا انه نفسه ولا احاطة للبذر بالشجر كيف وليس فيها الشجر الا بالقوة

والقوة

والقوة فى حقه تعالى ممتنعة فمن اعتقد ان علمه تعالى بالاشياء منحصر فى العلم الاجمالى على الوجه المذكور واعتقد نفى العلم بها حقيقة تعم لان ذاته تع مباينة لذواتها فالعلم بذاته ليس علما بذواتها لا بالذات وهو ظاهر ولا بالعرض لان كون احد الامرين المتخالفين علما بالاخر بالعرض انما يصح اذا كانا متحدين بوجه من الوجوه كما لا يخفى على العارف بكيفية كون العلم بالوجه علما بذى الوجه بالعرض ولا ريب ان الواجب والممكن متباينان فى الذات والوجود فكيف يكون ذاته علما بما سواه بالعرض وفيه نظر اذ لا يبعد ان يقول احد لعل الارتباط الخاص الذى بين الواجب ومعلولاته بحسب الوجود كاف فى ان يكون نفس ذاته بعينه علما بمعلولاته بالعرض قال المعلم الثانى فى كتابه فى السياسات المدنية فالاول يعقل ذاته وان كانت ذاته بوجه ما هى الموجودات كلها فانه اذا عقل ذاته عقل بوجه الموجودات لان ساير الموجودات انما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده هذا كلامه وهو صريح فيما ذكرناه فصل فى ان الواجب لذاته عالم بالجزئيات على وجه كلى قد علمت ان علمه تعالى بالاشياء عند المص بالصور القائمة بذاته تع كما هو مذهب طائفة من الحكماء كالمعلم الثانى والشيخ الرئيس واتباعهما وقد علمت ايضا ان كل صورة عقلية ولو تخصصت بالف تخصيص لا يمتنع لذاتها الشركة فيها لان مناط الجزئية كما حقق انما الاحساس او العلم الحضورى وقد عرفت مرارا من مسفورا ان جزئية الشئ بنحو وجوده والوجود لا يدرك الا بالمشاهدة فيلزم عليهم ان لا يعلم الواجب تعالى الجزئيات بجزئيتها لا الكائنات الفاسدة ولا الابداعيات لا بصورها الذهنية ولا بنكشف ذواتها عنده تعالى باعتبار وجوداتها العينية ونحو هذا الشهود فى غاية السخافة فان جميع الموجودات الكلية والجزئية فايضة عنه تع وهو مبدأ لكل وجود عقليا كان او حسيا ذهنيا كان او عينيا وفيضانها عنه تعالى لا ينفك عن انكشافاتها لديه كما مر ذكره فمن قال ان الواجب تع لا يعلم الجزئيات الا على وجه كلى فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا وان لم يلزمه تكفيره كما زعمه بعضهم فانه ما نفى عنه تعالى العلم بامر من الامور مطلقا بل انما نفى نحوا من انحاء العلم الذى هو العلم الحضورى والمشاهدة وليس هذا من ضروريات الدين المعلومة من الشرع ضرورة ووصفه تع بالسميع والبصير وان كان من ضروريات الدين لكن يمكن تاويله بالعلم بالمبصرات والمسموعات كما فعله

جمع

جمع من اهل الكلام وتقريره كونه تعالى عالما بالجزئيات على الوجه الكلي هو انك بعد ما علمت
من الفصل السابق ان جميع الاشياء من شانها ان يكون مدركة للواجب تعالى وان ما يمكن له
تعالى بالامكان العام يجب حصوله له والا لكان له حالة منتظرة وعلمت ايضا ان العلم التام بالعلة
التامة يوجب العلم بالمعلول فالواجب تعالى لما كان ذاته سببا للاشياء الممكنة كليها وجزئيها
على ترتيبها وسبب لاسبابها وهو يعلم ذاته ولانه يعلم ذاته ويعلم من ذاته اسبابها فوجب ان يكون
عالما بها لان من يعلم العلة وجب ان يعلم من العلة ما يلزم عنها لذاتها والا لما كان عالما بها
علما تاما فوجب ان يكون الواجب عالما بجميع الجزئيات ولما كان علمه تعالى بالاشياء منحصرا عندهم
بالصور الحاصلة والصور الحاصلة عن الشيء اما ان تستفاد من وجود ذلك الشيء او يستفاد
وجود ذلك الشيء منها ولا هذا ولا ذاك والاول باطل في حقه تعالى بالاتفاق لان الجزئيات
متغيرة واذا كان علمه تعالى مستفادا من وجودها لزم الانفعال والتغير في ذاته تعالى
كما اشار اليه بقوله لكن لا يدركها مع تغيرها والا لكان يدرك منها تارة انها موجودة غير
معدومة وتارة يدرك انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد منهما من كونها
موجودة وكونها معدومة صورة عقلية على حدة وواحدة من الصور لا يبقى مع الثانية لانا
اذا اعتقدنا انها موجودة فزال اعتقاد كونها معدومة وبالعكس فيكون واجب الوجود متغير
الذات منفعلا عن غيره هذا خلف لما مر من انه ليس له حالة منتظرة وليس وجوده زمانيا والثاني
ايضا باطل لان علمه بالاشياء سبب لوجود الاشياء عند القائلين بالصور نعم عند من يكون علمه
بالاشياء نفس وجودات الاشياء يكون الصحيح هذا القسم الثالث دون غيره فتعين الثاني وهو
ان يكون علمه تعالى بها سابقا على وجودها على وجه ثابت مستمر لا يعتريه تغير اصلا وان
تغير المعلوم وبهذا الوجه ايضا علمه يكون كليا كما يقول بل الواجب يدرك الجزئيات المتغيرة
على وجه كلي قال الشارح الجديد ههنا محل تامل لانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة
يستلزم العلم بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة وادعوا ايضا
انتفاء علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير وهل هذا الا تناقض
فان الجزئيات المتغيرة معلولة للواجب كغيرها فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا وقد

النجا والدفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو داب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية اقول ما ذكره افتراء عليهم وقع عن جماعة من المتاخرين كصاحب احياء العلوم وغيره وبناء ذلك اما على انهم فهموا من قول الحكماء ان الباري يعلم الجزئيات على الوجه الكلي ان الجزئيات معلومة له بطبايعها الكلية لا بهوياتها الشخصية واما انهم زعموا ان تصور الماهية لا يمنع فرض الشركة الا بواسطة امر مخصوص ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص وهو امر جزئي لا ماهية له فما لم يدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا او زعموا ان علمه بالجزئيات على الوجه الكلي لاجل عدم اطلاعه على ذلك المخصص واما للاشتباه الواقع منهم بين العلم والمعلوم بان العلم اذا كان كليا غير متغير يلزم ان يكون المعلوم به ايضا كليا غير متغير فيلزم من ذلك بعكس النقيض ان المعلوم اذا كان جزئيا زمانيا لم يكن العلم به كليا والواجب اذا كان علمه منحصرا في العلم الكلي الغير الزماني يلزم ان لا يكون له علم بالشخصيات وبذلك يتجه تكفيرهم بلا شبهة ولكن ساحتهم عن هذه الافتراءات خالية اما عن الاول فهو ظاهر من اقوالهم صريحا ونقل عباراتهم في هذا الكتاب يوجب التطويل والاسهاب فلنقتصر على قول الشيخ في التعليقات الاول يعرف الشخص واحواله الشخصية ووقته الشخصي ومكانه الشخصي من اسبابه ولوازمه الموجبة له المؤدية اليه وهو يعرف كل ذلك من ذاته اذ ذاته هو سبب الاسباب فلا يخفى عليه شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرة واما عن الثاني فلان مناط الكلية والجزئية عندهم نحو الادراك لا التفاوت في المدرك فهما ناشئان من اختلاف نحوين من الادراك لا من ادراك المخصص وعدم ادراكه فكل ما يدرك بطريق الاحساس يكون جزئيا وكل ما يدرك بطريق التعقل يكون كليا سواء كان مذهبهم هذا حقا او لا فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة ولكن على وجه لا يمنع فرض الشركة وكما ان كثيرا من الصفات التي في حق غيره كمال في حقه نقص لتعاليه عن صفات الماديات من حيث ماديتها كذلك الاحساس والتخيل الا العلم بشيء من المحسوسات والماديات فلا يتجه تكفيرهم بهذا القدر كيف وعكس ذلك احق بالتكفير كما وقع لكثير من المتكلمين واما عن الثالث فان العلم بالمتغير لا يلزم ان يكون متغيرا كما ان العلم بالمحسوس لا يلزم ان يكون احساسا لا يقال مناط الجزئية

الفن الثاني في كيفية العلم بالجزئي على الوجه الكلي

اذ كان عندهم محسوسية لشيء فاذا لم يكن محسوسا لم يكن معلوما بخصوصه لانا نقول العالم به
حضوريه يعلمه على وجه كونه محسوسا ولا يلزم منه ان يكون محسوسا له لذلك العالم اذ يكفي للعلم
بتشخصه العلم بمحسوسيته لشيء آخر وان لم يكن محسوسا له لذلك فثبت ان العلم بالجزئيات من حيث
انها جزئية يمكن ان يكون على وجه كلي كما صورناه فلا يلزم المنافاة بين كلامي الحكماء ولا التقصير
في قواعدهم الكلية ولا تكفيرهم بمجرد نفي علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي بان يكون قولنا على الوجه
الجزئي قيدا للعلم لا للمعلوم وان كان ايهم هذا سخيفا كما بيناه ثم ان المصنف اراد توضيح العلم بالجزئي
على الوجه الكلي فاورد مثالا فقال كما نعلم انت بالقوانين النجومية والاحكام الهيئية الكسوف الجزئي
بعينه بانك تقول فيه كسوف يكون بعد حركة كوكب كذا من موضع كذا من منطقة البروج كاول الحمل شماليا
اي واقعا في الجانب الشمالي من قرص الشمس بصفة كذا ككونه ناقصا او وقوعه في عقدة الرأس
وهكذا الى جميع العوارض منها انه واقع في ساعة كذا من سنة كذا بعد وقوع مدة كذا من الكسوف
السابق عليه المعلوم ووقوعه في ساعة من يوم كذا من شهر كذا من سنة من التاريخ الهجري او
اليزدجردي الذي مبدأه بعثة نبي على صفة كذا وكذا او جلوس ملك على السرير بصفة كذا
وكذا فانك اذا علمت الكسوف الجزئي على هذا الوجه اي باسبابه وعلله وصفاته الكلية علمته
على الوجه الكلي كما قال لكنك ما علمته اي هذا الكسوف جزئيا لان ما علمته لا يمنع الحمل على كثيرين
لانك علمته بصفات معقولة ونعوت كلية ومجموع الكليات المضمومة بعضها الى بعض وان كان
منحصرا في واحد لكن مجرد تصوره ما لم يكن معه مشاهدة احساسية او اشراق حضوري
او التخيل الذي هو ايضا مشاهدة في الباطن لم يكف في كون الشيء ممتنع الصدق على كثيرين
ولذا قال وهذا العلم الكلي غير كاف لوجود ذلك الكسوف في هذا الوقت ما لم ينضم اليه المشاهدة
لانه علم واحد لا يتغير بتغيره من الاستقبال الى الحضور والى الانقضاء بل هو ثابت قبله ومعه وبعده
متعال عن الزمان لكونه محيطا بالزمان واجزائه الماضية والمستقبلة متعلقا بها في درجة واحدة
فان قلت هذا الوجه من العلم قد يحصل لبعض الاشخاص البشرية بعد ما لم يكن فيكون زمانيا
لاحاطة الزمان بحدوثه قلنا زمانيته بعض افراده المختص بامر متعلق بالمادة لا تنافي تعاليه
عن الزمان بحسب ذاته ولما لم يكن الحاصل في حق الله تعالى سوى ما ذكرنا الا ما عرفت من نفيهم

الاضافة الاشراقية له تعالى بالنسبة الى الاعيان الخارجية وهو تعالى باتفاق الفلاسفة مقدس عن الاحساس والتخيل والعلم العقلي الذي يستفاد من وجود الاشياء المسمى بما بعد الكثرة فينحصر علمه تعالى بها على العلم الذي يستفاد منه وجود الاشياء وهو الذي يسمى بما قبل الكثرة فاذن لم يعلم الجزئيات الا على وجه كلي مقدس عن التغير متعال عن التجدد والانصرام هذه طريقتهم في كيفية علمه بالجزئيات وقد علمت ما فيه من الخلل والقصور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور

فصل في ان واجب الوجود مريد للاشياء وجواد ففي هذا الفصل مطلبان الاول في اثبات ارادته للاشياء اعلم ان العلم بكيفية ارادته تعالى للاشياء من غوامض الحكمة ودقايق المعرفة ولصعوبة مسلكه ودقة ماخذه انكر بعض الناس الارادة والمشية في ايجاد العالم كما وسائر الدهرية والطباعية القائلين بان وجود الافلاك والعناصر مع ما فيهما من دقايق الحكمة وبدايع الفطرة ليس بامر الله وكلمته بل بطباعها ولاجلها انشاء القول بالاتفاق المنسوب الى بعض الفلاسفة كذيمقراطيس ومن هذا القبيل ما ارتكبه ابو الحسن الاشعري واتباعه من القول بترجيح الواجب وجود العالم على عدمه من دون مرجح عقلي وداع حكمي وكذا ما زعمته طايفة اخرى من المتكلمين انه تعالى فاعل بالقصد والغرض الزايد على ذاته ظانين انه لو لم يكن كذلك لزم كونه فاعلا بالطبع ولم يتفطنوا ان كل قادر يكون افعاله معللة بالاغراض والدواعي الزايدة على ذاته يكون كالانسان مضطرا في صورة مختار ويحكم عليه في صورة حاكم لان الباعث للشيء على شيء مستخدم له ومستعبد له في تكميله ومن الذي يستخدم المقصود المخدوم ويستعبد المعبود المسجود فجميع هذه الظنون الفاسدة انما نشات من الجهل بان ارادته تعالى ارفع من هذا النمط الذي يتصورونه في حقه تعالى وان ذاته اجل واقدس من القصد والطبيعة وعن همة زايدة في رتبة رفيعة وقد اسلفنا لك طرفا من الكلام في بحث العناية او تتعلمه لكفاك عن التورط في هذه المزالق مع التدبر اللايق والتامل الصادق ومما يناسب هذا الموضع ان الارادة قد تكون شوقا متاكدا يحصل عقيب داع هو تصور الشيء الملايم تصورا ظنيا او تخيليا او علميا موجبا لانبعاث القوة المقتضية لتحريك بعض الاجسام كالعضلات الالية والاعضاء الادوية المخلوقة بامر مبدع الاشياء لاجل طاعته بعض ما هو اقرب في الوجود الى ملكوته الاعلى لحصول ذلك الشيء الملايم بوجه من الوجوه وقد يكون شوقا ذا تنا عير مسبوق بتصور

الشئ بل مقارنا له ومن هذا القبيل اكثر تدابير النفس للبدن كما مر وقد لا يكون شوقا بل عشقا ناشيا عن عشق الذات المدركة بنفسها او عن ادراكاتها المتعلقة بالاشياء المنبعثة عنها بذاتها موجبا لوجود الاشياء بذاتها او بواسطة تلك الادراكات المتعلقة بها فان الشوق انما يكون لفقد ما هو المطلوب بالذات للفاعل فلا يوجد للمجردات العقلية فارادتها خالية عن الشوق فالواجب تعالى لبراءته عن الكثرة والنقص ولكونه تام الفاعلية يكون علمه بذاته وهو في غاية العظمة والجمال والكبرياء والجلال عين ذاته وعين ابتهاجه بذاته الذي منبع لجميع الخيرات ومن ابتهج بشئ ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشئ من حيث كونها صادرة عنه فالواجب تعالى يريد الاشياء لا لاجل ذواتها من حيث ذواتها بل لاجل انها صدرت عن ذاته فالداعي له في ايجاد الاشياء انما هو عين ذاته وقد علمت في مبحث الغاية ان كل ما كانت فاعليته لشئ على هذا السبيل (من هذا القبيل) كان فاعلا وغاية لذلك الشئ فاذن كما ان علمه بذاته عين ذاته وعلمه بذوات الاشياء الصادرة عنه عين ذواتها على قاعدة الاشراقيين فكذلك محبته لذاته عين ذاته وارادته للاشياء عين ذاته بالذات من حيث كونه مبدأ لها وعين ذواتها بالعرض اى من حيث كونها ناشية عن محبته (بهجة) الذات فارادته للاشياء الخارجية اى مريديته لها عند هذه الطايفة هى كون ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صور الاشيا معقولة له مشاهدة مرضيا بها عنده (عنده) على نظام هو اتم النظامات الممكنة خيرا وكمالا (كمالا) اى يتبعه (على) صور الاشيا اتباع الضوء للمضئ والاسخان للنار تعالى عن ذلك علوا كبيرا وعند رؤساء المشائين القائلين بان علمه بنظام الخير المقتضى (المفيض له) لصور زايدة على ذاته يكون عين تلك الصور (لصور زائدة) اذ هى عين علمه عندهم واما ارادته لفيضان تلك الصور المتقررة فى ذاته على ما ذهبوا اليه فهى عين ذاته وعين علمه بذاته (وعلمه بذاته) فعلى اى تقدير ارادته تعالى للفعل عين ذاته لانه عين علمه بذاته عين محبته لذاته المستلزمة لمحبته ما سواه كما عرفت فكما ان لعلمه مراتب فكذلك لارادته ونفس وجود الاشياء الخارجية كما انها نفس علمه بها فهى نفس رضاه لها والى ما ذكرنا اشير بقوله اما ارادته فلان كل ما هو معلوم عند (قال الشيخ الرئيس الارادة هي علمه ...) المبدأ الاعلى وهو اى ذلك المعلوم خير وغير مناف لمهيته فايض خيرا من ذات المبدأ المقتضى (عنه) لفيضانه فذلك مرضى له وهذا هو الارادة فى حقه كما علمت مما بينا ان كل ما هو معلوم له يكون خيرا فلان معلوماته مقتضياته فيكون خيرات لان الواجب تعالى فى غاية الشرف والمجد فما يصدر عنه

وفى ان ما يصدر عنه اشرف ما يمكن

يجب ان يكون اشرف ما يمكن ان يوجد من شئ فان الفياض المطلق والفاعل الحق لا يقتضى الاخس ويترك الاشرف بل يلزم من فيض وجوده الاشرف فالاشرف كما اشار اليه المعلم الاول وبرهانه مذكور فى كتب صاحب الاشراق الم تريا عارف كيف ابدع اولا العقول الفعالة والجواهر المتعالية عن المواد المتمحضة عن القوة والاستعداد ثم النفوس الكلية ثم الافلاك الصادرة بتوسطهما عن مبدع الكل على وجه لا يعتريها نقص ولا قصور فى ذواتها ولا اعياء ولا فتور فى حركاتها عاشقة لاضواء العقل مطيعة لله تعالى ولها ايضا من كل صفة للهيولانية فيها مدخل اشرفها وافضلها فلها من الاشكال افضلها وهى الكرية ومن الحركات افضلها وهى الدورية الموجبة للحيوة والنطق كما علمت ومن الكيفيات المرئية افضلها وهى الضياء والنورية وتشارك السابقين الاولين من الملائكة المقربين فى انها اعطيت افضل ما تجوهرت وتذوتت به فى اول امرها وبدو فطرتها وكذلك اعظامها واشكالها و الكيفيات المرئية التى تخصها والكمالات الممكنة فى حقها الا فى النسب حفظ نوعها ايضا فانها لم يمكن لها فى اول الفطرة ان تعطى الشئ الذى يتحرك اليه وهى اليسر عرض فى الابنسام واخسه لان النسبة ابعد الاعراض عن جوهر الشئ واخسها فالاجرام السماوية تلحقها النقص فى اخس الاشياء التى من شانها ان يوجد لها شيئا فشيئا ولا يمكن غير ذلك لان تجردها عن الوضع ممتنع والا لكانت عقلا لا اجساما وكذا الجمع بين الاوضاع لتضادها فلا محالة يحصل جزء فجزء الى ما شاء الله تعالى ثم الموجودات الواقعة فى عالم التركيب فى غاية الجودة ونهاية النظام لان نظمها متعلق بحركات الافلاك واوضاعها ونظام الافلاك ظل نظام ما فى القضاء الالهى لما علمت ان الموجودات غير صادرة على سبيل البخت والاتفاق كما نسب الى ذيمقراطيس ولا على طريقة الجزاف كما توهمته الاشعرية ولا عن ارادة ناقصة كارادتنا الموجبة الى دواع خارجة عن ذواتها كما زعمته المعتزلة ولا بحسب الطبيعة التى لا شعور لها بذاتها فضلا عن شعورها بما يصدر عنها كما ذهبت اليه وساح الدهرية والملاحدة والحاصل ان نظام المعقول الذى يسمى عند الحكماء بالعناية مصدر للنظام الموجود وذلك النظام محض الخير والكمال البراءة المبدأ الاعلى عن النقص والشين فهذا النظام الذى على وفقه يجب ان يكون اتم النظامات الممكنة واكملها اقول ومن البراهين التى سنحت لنا فى هذا الباب انه قد تبين وتحقق فى كتب الحكمية كتحصيل بهمنيار وكتاب اخوان الصفا طبقما ذهبت اليه طايفة من متالهى الحكماء ومحققى الصوفية

ان لجميع العالم من العقول والنفوس والاجرام الفلكية والعنصرية البسيطة والمركبة وحدة طبيعية
شخصية فنقول اذا كان العالم بجميع اجزائه واحدا شخصيا فلا يجوز ان يتصور نظام اخر بدل هذا النظام
الموجود سواء كان فوقه تماما وكمالا او فى مرتبته فى الشرف والخيرية لان ذلك المفروض لا يخلو اما
ان لا يكون مندرجا مع هذا النظام تحت طبيعة واحدة نوعية او يكون وكل من الشقين ممتنع
فتصور نظام اخر مطلقا باطل اما الاول فلما تقرر انه لا يمكن ان يكون جواهر ولا اعراض تخالف لجواهر
هذا العالم الموجود واعراضه اما العقول والنفوس الكلية وهيوليات الافلاك والهيولى المشتركة
فكل واحدة منها صدرت عن فاعلها بجهة واحدة من الجهات الفاعلية اللازمة التى يقتضيها ذلك
الفاعل بها لا بغيرها بالذات بلا شركة من القابل واستعداده واعراض المفارقة فلا صحة لا يمكن
غيره فكل ما وقع من تلك الامور فى مرتبة من مراتب الوجود لا يمكن تصور وقوع نوع اخر مباين
لذلك النوع فى تلك المرتبة فلا يمكن فى شئ من المراتب من الانواع الا ما هو الواقع فيه لا غيره واما الجسم
بما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة واختلاف انواعها بامور لاحقة للجسمية المشتركة اذ ليس لها انواع
بسيطة يكون جعل جنسها وفصلها واحدا كالسواد مثلا واما الاجسام البسيطة فلا نحصار منوعاتها
من الصور بما صدرت من المبادئ بحسب بعض جهاتها اللازمة اما مطلقة او بضرب من الصور السوابق
بلا مدخلية للامور العارضة المفارقة فلا يمكن وجود غيرها واما الاعراض فلانها تابعة للجواهر
متقومة بها فمع اتفاق الموضوعات والحيثيات الفاعلية والقابلية لا يمكن اختلاف الاعراض ولولا تجنب
التطويل لبسطت القول على التفصيل فى عدم امكان نوع من الاعراض خارج عما وجدت وتحققت
من الاجناس العوالى وانواعها وانواع انواعها ولكن فيما ذكرته كفاية للمستبصرين وكذلك حكم
انحاء المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وصورها النوعية لكونها تابعة للكيفيات المزاجية
وقد ثبت ايضا ان الطبيعة ما لم توف على النوع الاتم فى عالم التركيب شرايط النوع الانقص وكمالها
لم تدخل فيما هو اعلى منها وهذا المعنى معلوم بالوجدان فى مراتب الجماد والنبات والحيوان و
لكن الطبيعة قد حصلت فى المواليد جوهرا وعقلا مستفادا هو افضل ما فى الخليقة وخليفة الله
فى ارضه كما ان العقل الاول خليفته فى سمائه اذ المراد بالسماء جملة عالم الابداع وبالارض
جملة عالم التكوين فاذا لم يمكن تحقق جواهر ولا اعراض تخالف لهذه التى وجدت بالنوع فلو فرض

عالم اخر

اشرف مما يمكن وانه غير منافية لذاته تعالى

عالم آخر يكون لا محالة موافقا لهذا العالم بحسب الماهية ومخالفا له في امور عرضية فقد بطل ان يكون مخالفا له في النوع واما ابطال الشق الثاني وهو كون المتصور من نظام آخر متحد الماهية مع هذا النظام الموجود فلوجوه منها ان العالم بجميع اجزائه اذ كان واحدا نوعيا غير مسبوق باستعداد مادة وهيولى قابل اذ لا مادة خارجة عن هذا العالم ليكون مستعدا لقبول وجوده باستعداد سابق وكل ما يكون كذلك يكون نوعه منحصرا في شخص واحد كيف وكل استعداد ينتهي الى قمر فكثير بحركة مستقيمة وجهات الحركات محددة بمحيط الاجسام وايضا لا بد لحدوث الاستعدادات من حركة جسم يتحرك على الاستدارة حتى يكون بسبب تكرر حركته المتكثرة بذاتها لان هويتها هوية التجدد والانقضاء واللحوق موجبا لتكثر اشخاص نوع واحد باللواحق الطارية لهما من خارج اذ النوع ولازمه ومقتضاه لا يوجب التكثر لاطراده واذا كان كذلك فلا يصح وجود اجسام كثيرة محددة للجهات فالعالم حينئذ واحد وقمر واحدة مع ما يتعلق به تأثيرا وتدبيرا وحلولا ومنها ان وجوده حيث لم يكن مسبوقا بزمان يكون صدوره عن الباري القيوم مرة واحدة على سبيل الابداع والمبدع نوعها منحصرة في شخصها وقد بينا سابقا ان تدريجية بعض اجزائه في حدوده وانفسها لا ينافي صدورها عن المبدأ الاحدي الذات مرة واحدة ومنها ان الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بلا جهة اخرى وحيثية اخرى ووحدة العلة يوجب وحدة المعلول ومنها ان تشخصه بذات الباري تعالى المتشخص بنفس حقيقته كما هو راي اهل الحق وتشخص الممكن بنفس وجوده كما سمعت منا لا ينافي ما ذهبوا اليه لان الوجودات الامكانية من مراتب تجلياته وشئوناته ومن انوار عظمته واشعة كبريائه ومنها ان العلة الغائية في وجوده هي ذات المبدأ الاعلى وعلة بدوه هي بعينها علة تمامه وكل ما هو غايته اجل الاشياء فهو في غاية الشرف المتصور في حقه فهذا بيان ان ما صدر عنه تعالى من خيرات لا يتصور كونها اشرف مما وقع واما بيان كونها غير منافية لذات المبدأ تعالى فلانها معلولة له تعالى اما بالذات او بتوسط ما هو معلول له بالذات والمعلول لا ينافي ما هو علته بل يلائمه ويوافقه وايضا لا يكون في الوجود امر جزافي او اتفاقي كما علمت بل كله غريزي فطري سواء كان طبيعيا ذاتيا كحركة الحجر الى السفل او قسريا كحركته الى فوق او اراديا كفعل الحيوان من حيث هو حيوان اذ كل ما يحدث فيجب عن سبب ويرتقي في سلسلة الاسباب الى مبدأ واحد ومسبب فرد يتسبب عنه الاشياء

ويتشعب عنه الامور على ترتيب علمه بها فليس في الوجود شيء مناف لطبيعة علله واسبابه فالحركات المتنافرة الغير المنتظمة بالقياس الى طبيعة جزئية مثلا منتظمة بالقياس الى طبيعة الكل وطبايع الاسباب المؤدية اليها وكذا النغمات الغير المؤتلفة والاشعار الغير الموزونة بالقياس الى بعض السلايق مؤتلفة موزونة بالقياس الى النظام الكلي ووجود الاصابع الزائدة على خلقة الانسان طبيعي في جبلة العالم وكذا لكل عمر واجل وان كان اخترامياً فهو بالقياس الى الكل طبيعي وان لم يكن طبيعياً على الاطلاق ولو تيسر لك ان تعلم كل شيء باسبابه وعلله بان تخرج عن هذه الهاوية المظلمة مهاجراً الى الله وترتقي الى عالم الافلاك وما فوقها وما فوق فوقها الى ان تعرف المبدأ الاول حق معرفته ثم ما يتلوه من الملائكة العلية ثم ما يتلوها من الملائكة العمالة باذن ربها ثم ما يباشره تحريكاً وتدبيراً من الاجسام الفلكية مع لوازم حركاتها واثارها من الاسطقسات ثم الامزجة والممتزجات التي توجبها الحركات وما يترتب عليها من الكائنات لرأيت جميع الاشياء حسناً عندك ملائماً اليك و عرفت هذا المعنى بالوجدان كما تعرفه الآن بالبرهان **المطلب الثاني** في بيان جوده وعرفوه بانه افادة ما ينبغي افادته لمن ينبغي لا لغرض ولا عوض وهذا التعريف مشتمل على تفصيل المتشبثين ويمكن الاختصار على قول المعرف افادة ما ينبغي لا لغرض لان من افاد لمن لا ينبغي لم يكن افادته هذه افادة ما ينبغي و معلوم ان الغرض شامل للعوض شيئاً كان وغيره والجواد الحقيقي ليس الا المبدأ تم فان غيره تم انما يفعل الخير لغرض من الاغراض العايدة اليه سواء كان ثواباً في الاخرة او نجاة من العقاب او مدحاً وتخلصاً من مذمة او استكمالاً للنفس وتشبهاً بالعالي او ازالة المحبة ما هو في معرض الزوال والتواجد عن الالم الذي يلحقه لرقة القلب لعلاقة او غير ذلك واما المبدأ الاعلى فيفيض الخير بارادته على الممكنات بحسب ما يقبله كل احد من غير بخل ولا عوض اصلاً كما قال اما جوده فنقول الواجب لذاته اما ان يفعل بقصد وشوق الى كمال او يفعل لانه فعله نظام الخير في الوجود فيوجد الاشياء على ما ينبغي من الوجه الاحسن لا لغرض وشوق الى كمال يحصل له او لا فادة والاول محال لما بينا ان واجب الوجود ليس له كمال منتظر فلو كان فعله لحصول كمال مطلوب له لزم ان يكون له حالة منتظرة هذا خلف والقسم الثاني حق وهو انه يفيد وجود الاشياء على الوجه الاتم لا لغرض وشوق يعود اليه فهو الجواد لانه لا يقال غرضه من فعل الخير امر يعود الى غيره

وهو ايصال كل مستحق الى مطلوبه قلنا ذلك الامر لو لم يكن وجوده اولى عنده من عدمه لم يكن
مقتضيا الفاعلية ومرجحا الفعل واذا كان كذلك فلغيره مدخل فى تتميم كماله لانه لا يتحقق الا بحصول
تلك الاولوية فقد علم ان الداعى له لافاضة الخيرات من ذاته ليس الا علمه بوجوه الخير ومصالح الغير
الذى هو عين ذاته وعين ارادته للخيرات واما النقايص والشرور الواقعة فى ضرب من الممكنات
وعدم وصولها الى كمالاتها المتصورة فى حقها فهى لقصور قابلياتها ونقص استعداداتها لا من
بخل الفاعل الحق تعالى عن ذلك وقصور القابلية ينتهى اخر الامر الى لوازم الماهيات الامكانية و
منبعها الامكان قال المعلم الثانى فى التعليقات الاول تام القدرة والحكمة والعلم كامل فى جميع
افاعيله ولا يدخل فى افعاله خلل البتة ولا يلحقه عجز ولا قصور والافات والعاهات الطبيعية
انما هى تابعة للضرورات وعجز المادة عن قبول النظام التام وتحقيق ذلك ان اسم الشر يطلق
بحسب العرف العام على معنيين احدهما ما هو عدم محض كالموت والفقر والجهل البسيط و
امثالها فانها عدميات محضة وهو على ضربين الاول عدم ليس ذلك العدم بازاء الوجود الذى
هو مقتضى طباع الشئ ولا ما يمكن حصوله من الكمالات والخيرات كقصور الممكن عن الوجود
الواجبى والوجوب الذاتى وكقصور كل تال من العقول الفعالة عن وجود متلوه وسابقه وقصور
النفوس عن رتبة العقول وكذا الاجسام عن النفوس والهيولى عن الجميع فالخير الذى يقابله منحصر
فى الواجب اذ له الكمال المطلق والوجود الحق بلا جهة امكانية ومن عداه من الماهيات المعروضة
للوجود لا يخلو عن شوب شرية ما وظلمة ما على تفاوت امكاناتهم حسب تفاوت طبقاتهم فى البعد عن
ينبوع الوجود ومطلع نور الخير والجود فهذا الشر منبعه الامكان الذاتى وان كان مختفيا تحت
سطوع صبح الازل مستورا فى ضوء كبريائه الاول والثانى ما يكون عدم مقتضى الشئ او ما يمكن
حصوله له من الكمالات الثانية وغيرها ولا يتصور هذا فى المفارقات فالابداعيات حيث يكون وجود
كل منها على اكمل ما يتصور فى حقها لا يكون لها شرية بهذا المعنى اصلا وما عداها من الامور المتعلقة
بالمادة لا تخلو من شرية على تفاوت امكاناتها الاستعدادية بحسب تفاوت مراتبها فى التعلق بالهيولى
فهذا الشر منبعه الهيولى ومنبع الهيولى هو الامكان لانها صدرت من المبادى لاجل جهة الامكانات
فيها فمنبع الشر مطلقا هو الامكان كما وقع فى عباراتهم والمعنى الثانى من لفظ الشر هو ما يمنع الشئ

عن الوصول

عن الوصول الى الخير الممكن في حقه من الوجود او كمال للوجود وكالبرد المفسد للثمار والحر المعفن لها والمطر المانع للقصار عن تبييض الثياب والاخلاق المذمومة المانعة للنفس من وصولها الى كمالها العقلي كالبخل والجبن والاسراف والسفاهة والجهل المركب وامثالها والافعال الذميمة كالزنا والسرقة والنميمة واشباههما من الالام والاحزان والغموم وغير ذلك من الاشياء التي معانيها وجودية ولكنها تتبعها اعدام فنقول اطلاق لفظ الشر عند الحكماء على المعنى الاول حقيقة وعلى المعنى الثاني مجاز لان الشر الحقيقي لا ذات له بل هو اما عدم ذات او عدم كمال لذات والبرهان عليه انه لو كان امرا وجوديا فلا يخلو اما ان يكون شرا لنفسه او لغيره والاقسام بط والاول لما وجد اذ الشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم كماله كيف و جميع الاشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها مع انه لو اقتضى كان الشر ذلك العدم لا نفسه وكذا الثاني لان كونه شرا لغيره اما لانه يعدم ذلك الغير او لانه يعدم بعض كمالاته فانه لو لم يكن معدما لشيء اصلا لا لوجوده ولا لكمال وجوده فليس بشر لذلك الشيء للعلم الضروري بان كل ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كمال له فلا يكون شرا لذلك الشيء فاذا كان كونه شرا لكونه معدما للشيء او لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك الشيء او عدم كماله لا نفس الامر الوجودي المعدم بل هو في ذاته من الكمالات النفسانية او الجسمانية كالظلم فانه وان كان شرا بالقياس الى المظلوم والى النفس الناطقة التي كمالها في تسخير قواها وكسرها لكنها خير بالقياس الى القوة الغضبية التي كمالها في الانتقام وكذا الاحراق كمال للنار وشر بالنسبة الى من تفقد به سلامته فعلم ان الشر اما عدم ذات او عدم كمال لذات فالوجود من حيث انه وجود خير محض والعدم من حيث انه عدم شر محض فقد ظهر بما ذكرنا صحة دعوى ما اشتهر ان الحكماء ما صححوها بالقياس بل اكتفوا فيها تارة بمجرد استقراء غير تام والتجاؤا تارة اخرى الى انها ضرورية نعم ما ذكروه من الامثلة لايضاح ما ربما اشتبه على بعض الاذهان ثم انك قد علمت ان الشر الذي هو بمعنى العدم منه ما هو من لوازم الماهيات التي لا علة لها ومنه ما لا يكون من هذا القبيل بل يلحق الماهيات لا من ذاتها فلا محالة لا بد له من علة وسبب فكلامنا ليس في القسم الاول الذي لا لمية له اذ من المعلوم انه ليس للماهيات في كونها ممكنة ولا

في حاجتها

وفى ان ما يوجد على قسمين

في حاجتها الى علة لوجودها سبب في الا القصور الممكن عن الواجب بذاته ولا التفاوت مراتب هذا
النقصان فيها الى ماهيات علة بل انما ذلك لاختلاف الماهيات في حدود ذواتها لا لامر خارج عنها
كيف ولو كان النقص في جميعها متشابها لكانت الماهيات ماهية واحدة بل الكلام فيما هو من القسم
الاخر وهو عدم ما هو من الامور الزائدة على مقتضى النوع كالجهل بالفلسفة مثلا للانسان
فان ذلك ليس شرا له لاجل كونه انسانا بل هو شر لاجل انه فقد لما اقتضاه تشخص مستعد له مشتاق
اليه لا من حيث انه انسان بل من حيث انه وجد فيه هذا الاستعداد والاشتياق الذي لا صلاح فيه ثم
وهذا الشر انما يوجد في الاشياء على سبيل الندرة والشذوذ فكل ما وجد فهو اما خير محض
بالمعنى الثاني او خيره اكثر من شره واما ما يكون شرا محضا او مستولي الشرية او متساوي الطرفين
فما لا وجود له اصلا حتى احتيج فيه الى منشأ ومبدأ اخر سوى واجب الوجود بالذات الذي
هو خير محض لا يوجد منه شر اصلا كما توهمته كفرة المجوس وكل واحد من القسمين المذكورين
اولا من افراد الخير لان ترك احدهما شر محض وترك الاخر شر غالب فيجب صدورهما عن الجواد
بالذات مفيض الخيرات مثال القسم الاول عالم العقول وعالم الافلاك اذ هما بريان عن الشرور
والفساد الناشيان من نزع التضاد ومثال القسم الاخر عالم العناصر الموجب للشرور على الوجه
النادر ولن يسوغ عناية المبدع ورحمة الجواد اهماله اذ الا لزم ترك خير كثير لشر قليل وذلك
شر كثير كما عرفت ثم ذلك ايضا انما يكون لاجل النفع في اشياء اخر لو لم يخلق لخلق سربال الوجود
وقصر رداء الجود وبقي في كتم العدم عوالم كثيرة ونفايس جمة غفيرة فمن هذه الحيثية يكون ذلك
الشر القليل مقتضيا بالذات كيف ولو لم يكن في عالم العناصر تضاد وتفاسد فمن اين يحصل الفعل
والانفعال والكسر والانكسار ومتى ينتقل الهيولى من صورة الى صورة ومن حالة الى حالة حتى
يبلغ الى غاية من الاستعداد وتقبل العقل المستفاد الذي يضاهي الملكوت الاعلى في الشرف
والكمال والاحاطة بالمعلومات والتخلص عن الزوال مع ان امثال هذه الوقايع والافات الاتية
في الطبايع من مصادمات وقعت بين سكان عالم الظلمات دون الالتفات اليها من المبادي
العالية والمفارقات ووجود كل من الجزئيات منوطة بسلسلة من الاسباب يلزم من عدمه
عدمها وهو اعظم خلل في نظام الخير فان وجد نوع يفسد بعض اشخاص نوع اخر فانما يعد شرا

من يظنّ انّ العالم الاعلى وعظايم الامور ما خلق الّا لاجل الانسان وهذا جهل محض كيف ولا غرض للعالى فى السّافل ولا التفاوت بالنّسبة اليه خلقت هؤلاء للجنّة ولا ابالى وهؤلاء للنّار ولا ابالى و ليس انّ البارى مستقلّ الذّات كما توهّمته الاشعريّة بايجاد القبايح والمفاسد وتمكين الظلمة و المشركين فى افعالهم وعقايدهم وابقاء الدّول الجابرة وتنفيذ السّياسات المذمومة واهمال الاطفال عن حضانة مرضعاتهم باماتتها واذلال العلماء وفقر حال الجهّال الى غير ذلك من الوقايع و قد قال عزّ من قايل وما ربّك بظلّام للعبيد بل الكلّ توابع لقضائه وقدره ولوازم مقاده لحركات كليّة لاغراض علويّة مقدّرة بهيأتها واوضعها فى عالم اخر كما قال الله تعالى وكلّ شئ عندنا بمقدار وكلّ شئ عندنا خزائنه وما ننزّله الّا بقدر معلوم على انّ جميع اسباب الشّرّ انّما توجد تحت كرة القمر فى بعض جوانب الارض الّتى هى حقيرة بالنّسبة الى الافلاك المقهورة تحت ايدى النّفوس المطوسة تحت اشعة العقول الاسيرة فى قبضة الرّحمن ولا نسبة لها الى جناب الكبرياء الباهر برهانه على الصّفات ثمّ انّ اصابة الشّرّ فى هذا الموضع انّما هى لبعض الاشخاص وفى بعض الاوقات والانواع محفوظة و امّا بالقياس الى نظام الكلّ فلا شرّ اصلا اذ قد عرفت انّ هذا النّظام شريف فاضل وجميع ما وقع طبيعى بالقياس اليه والطّبيعى للشّئ لا يكون شرّا له اصلا فقد تحقّق وتبيّن بالبرهان السّاطع انّ كلّ ما يقتضيه حكمته تعالى وفيضه كان حسنا وخيرا ومن ظنّ انّه شرّ كان لخلل فى عقله وقصور فى فهمه فلا شرّ فى النّظر الا وهو خير من جهات اخرى لا يعلمها الّا منشئها وموجدها فاذن تصوّر ذرة الشّرّ فى بحر اشعة شمس الخير لا يضرّها بل يزيدها بهاء وجمالا وضياء وكما انّ الشّامة السّوداء على الصّورة المليحة البيضاء تزيدها حسنا وملاحة واشراقا وصباحة فسبحان من تقدّست كبرياؤه عن تقصير الافعال وتصوير الامثال والاشكال وجلّ جنابه عن توهّم هذا الخيال المحال ثمّ لا يبعد ان يذهب على بعض الاوهام العاميّة انّ الفاعل للكلّ اذا كان مختارا فله ان يختار ايّما شاء من الخير فلا يمتنع عليه شئ فهذه الابحاث ساقطة على هذا التّقدير فنقول قد علم مرارا انّ اختياره تعالى ارفع من هذا النّمط الّذى يتصوّرونه ولا يمكن ان يكون ارادته متساوية النّسبة الى الشّئ ومقابله بلا داع ومصلحة انّما كان ذلك راى جماعة قصرت افهامهم عن درك حقايق الاشياء وكيفيّة ارتباطها بالمبدأ الاعلى جلّ كبرياؤه فارتكبوا كثيرا من المحالات النّاشية عن عقيدتهم الفاسدة

من جملتها

رسالة في الطلسمات والنيرنجات ٣٤٥

بسم الله الرحمن الرحيم

من جملتها تجويز الترجيح من غير مرجح ونفي اللزوم في شيء من الاشياء وتجويز كل قبيح من الله تعالى

ولم يتفطنوا انه على تقدير ان لا يكون امور العالم منوطة بقوانين كلية مضبوطة بل يكون بارادة

جزافية كما ظنوا لم يكن اولياء الله واحباؤه وخلص عباده ممنوة بالمحن الشديدة وتسلط

الاعادي عليهم مدة مديدة بل كانوا ممن اجمع لهم بين المثوبة في الاخرة والسلامة في الدنيا و

استخف من ذلك ما قال بعضهم من ان الفلاسفة لما قالوا بالايجاب والجبر في الافعال فخوضهم

في هذا المبحث من جملة الفضول لان السؤال بلم عن صدورها غير وارد كصدور الاحراق من النار

لانه يصدر عنها لذاتها وجوابه بعد تسليم هذا الافتراء على هؤلاء العظماء القائلين بكون ذات

الواجب تعالى من فرط الاختيار عين الاختيار بل ذوات الاشياء الصادرة عنه معقولة عين مرتبة

من مراتب ارادته ورضاه كما عرفت ان بحثهم عن كيفية وقوع الشر في هذا العالم لاجل ان البارئ

تعالى خير محض بسيط عندهم ولا يجوزون صدور الشر عما لا جهة شرية فيه اصلا فيلزم عليهم في

بادي النظر ما ذهبت الثنوية لاجله الى اثبات مبدئين احدهما مبدأ الخيرات والاخر مبدأ الشرور

فقالوا لازالة هذه المفسدة ان الصادر عنه تعالى ليس بشر بل الصادر عنه اما ما يبرى

بالكلية عن الشرور واما ما يلزمه شر قليل بالاتفاق ومنبعه الهيولى التي منبعها الامكان وكلا القسمين

من افراد الخير فيجب صدورهما عن الخير الحقيقي وغيرهما ذكر من اقسام الشر غير موجود فلا يقتضي

مبدأ اصلا كما قد تفاخر ارسطو بذلك الكلام في دفع شبهة الثنوية قيل لو كانت الشرور الواقعة

في هذا العالم كالجهل والكفر وامثالهما بقضائه وقدره لوجب علينا الرضاء به لان الرضا بما

يريد الله واجب كما في الحديث القدسي من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر على نعمائي فليخرج من ارضي

وسمائي وليعبد ربا سوائي ولا شك ان الرضا بالقبيح قبيح كما ورد الرضا بالكفر كفر فكيف التوفيق

بين هذين الحكمين وما اجيب عنه على الفرق بين القضاء والمقضي بان الواجب الرضا بالقضاء

لا بالمقضي والكفر وامثاله مقضي لا قضاء فمحصله ان الانكار المتعلق بالمعاصي والقبائح انما هو

باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بالكفر منكر دون خلقها وايجادها والرضا

انما يتعلق بايجادها الذي هو فعل الله ليس بشيء لما علمت ان جميع الاشياء من مراتب

قضائه لكونها معقولة له حاضرة اياه وان الفرق بين القضاء والمقضي بالاعتبار بل الحق

في الجواب ان يفرق بين القضاء بالذات وبين القضاء بالعرض كما عرفت فالمامور به هو الرضا بالقضاء بالذات وهو الخيرات كلها والمنهي عنه هو الرضا بما يصحب القضاء بالذات على سبيل الاستجرار واللزوم وهي الشرور اللازمة للخيرات الكثيرة وايضا منه اذا لم يعتبر من هذه الحيثية بل قصد اليها بالذات وبالقياس الى هذا الشخص الجزئي الموصوف به واما اذا اعتبر كونها متضمنة للمصالح و الحكم الكلية بالقياس الى النظام الكلي فلا شر اصلا لان هذا الترتيب والتميز من لوازم الوجود و الايجاد ولعلك تقول ان اكثر افراد الانسان الذي هو اشرف انواع القسم الاخير يغلب عليهم الشرور فان مناط تحصيل السعادة والشقاوة الاجلتين اللتين تنحصر بالقياس اليهما السعادة والشقاوة العاجلتين للانفس انما هو باستعمال قواها الثلثة النطقية والشهوية والغضبية لاكتساب ما ينبغي ان يكون بحسبها من الحكمة والعفة والشجاعة والغالب كما ترى على اكثرهم اضداد هذه الامور اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب فيلزم كونهم من الاشقياء والاشرار لاسيما في الاجل فاعلم ان الجهل الذي لا نجاة معه في الاخرة هو الجهل المركب الراسخ المضاد للعلم اليقيني وهو نادر كوجود اليقين الذي يوجب قسطا وافرا من السعادة واما الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد فهو عام فاش في نوع الانسان وكذا حال القوتين الاخريين فالبالغ في فضيلة العقل والخلق وان كان نادرا كالشديد النزول فيهما لكن المتوسطين على مراتبهم اغلب واوفر واذا ضم اليهم الطرف الاعلى صار لاهل النجاة غلبة عظيمة وقد شبهت الحكماء حال النفوس في انقسامها الى هذه الاقسام بحال الابدان في انقسامها الى البالغ في الجمال والصحة ومتوسط وهو الاكثر والقبيح السقيم وهو اقل من المتوسط فضلا عن مجموع القسمين فاذن قد ثبت ان الشر ليس بغالب على ان الحكم الجزم بان رحمة الله لا ينال الا قليلا من عباده مشكل وقد قال الله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء فساكتبها للذين يتقون فانه يدل على انجرار الجميع فيها مع زيادة تخصيص لاهل الدرجة العليا ثم لك ان تقول من جملة الاصول المقررة الحكمية ان كل ما يجوز صدوره عن الواجب تعالى فيجب وقوعه لعدم البخل والمنع هنالك فقد كان جايزا ان يصدر عنه تعالى خير محض مبرء عن الشر والافراط اصلا لكنا نجيب ان هذا انما في مطلق الوجود لا في كل وجود فقد اوجد ما امكن ان يوجد على الوجه المذكور فلو

لم يوجد ما لا يخ عن شرتها لكان الشرّ اعظم فان عدت وقلت لم لا اوجد القسم الثاني بلا قصور وافة قلت فاذن لم يكن هو هو ورجع الى القسم الاول وقد وقع الفراغ عن وجوده ولو كانت المهيات كلها بريئة من الشرور التي هي لوازم لكانت المهيات واحدة ومن المحال ان يكون النار نارا ولا يوجد لها لازم النارية من احراق ثوب لاقته الا ان لا يكون الثوب ثوبا بل شيئا آخر لا يحرقه النار او لا يكون النار نارا محرقة وان اشتبه عليك بعد هذه المباحث انه لما كانت الافاعيل البشرية من الفضايل والرذايل والطاعات والمعاصي وبالجملة الخيرات والشرور كلها مقدرة مكتوبة علينا قبل صدورها مجبورة فينا فلماذا نعاقب من ابتلاه القدر بارتكاب الخطيئات واقتراف الشهوات فاعلم ان العقاب على المعصية ليس لان الاول المتعالي المتعالي عن سمات الحادثات يستولي عليه الغضب ويجد غلة الانتقام بل النفوس انما يترتب عليه الثواب والعقاب بهيئات ساقها اليهم القدر والثواب والعقاب من لوازم الافاعيل الواقعة منا من قبل وثمراتها ولواحق الامور الموجودة فينا وتبعاتها فالمجازاة اظهار ما كتب علينا في القدر وابراز ما اودع فينا وغرز في طباعنا بالقوة كما قال سبحانه سيجزيهم وصفهم وان جهنم لمحيطة بالكافرين فمن ساء عمله واخطا في اعتقاده فانما ظلم نفسه بظلمة جوهره وسوء استعداده وكان اهلا للشقاوة في معاده ولعلك لاعتيادك بالمجادلات الكلامية والخطابيات الجمهورية تضطرب وتصول وترجح فتقول ان ما قال الفلسفي ان تقيم للشرور والقبايح الكائنتين في الوجود معذرة ويجيب الله عز وجل الى العباد فقال ان ههنا ما هو صلاح وخير بالنسبة الى النظام الكلي والامر العام وما هو كذلك بالقياس الى النظام الجزئي والامر الخاص واذا تعارضا فلا بد من تقديم صلاح العام واهمال الجانب الجزئي كمن قطع عضوا اصابه سم الحية لصلاح حال الجسد ونظامه الكلي وجعل كل شر وضر لاحقين لاحاد الناس واجبين في النظام الكلي فهو فاسد من وجهين احدهما انه يلزم منه ان رب العباد فارقهم وهاجرهم ورماهم بالمصائب والنوائب تقديما لغيرهم عليهم وهذا مما يسوؤهم جدا ويسيء ظنهم بربهم لان عنايته بكل شيء مصروفة الى نفسه قبل كل شيء فاذا رأى ربه يؤثر غيره عليه ويوصله نصب وعذابا لاجله يأس من رحمته وندم على عبوديته واي فايدة له في ان يكون ذلك الشيء خيرا

فانه ان كان خيرا فهو خير للذات لا لان مقتضاه مصاحبته وفائدته وجاء في المثل غثك خير من سمين غيرك والوجه الثاني انه اراهم ربهم عاجزا مضطرا اذ ظن انه لا يجد سبيلا الى صلاح الانام واقامة النظام الا بادخال الضرر على هذا العاجز المسكين فما له ان يعبد ربا عاجزا فانه لا يعبد به الا انه يجد نفسه عاجزا فقيرا فيلتجي الى قوي عزيز فاذا كان هو عاجزا مثله فقد فر من العجز الى العجز تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فيقول فحوى حاله بمثل ما قال الشاعر هونه على بصري ما شق منظره فانما يقظات العين كالحلم فاصبر ريثما آب اليك القرار وفائت السكينة والوقار فلست اول من زل في هذا المقام واستغفر من هذا الكلام ثم استمع ما يشفيك من غيظك ويكفيك في ازالة ريبك فاعلم ان الطاعة كل هيئة تقتضيها ذات الانسان لو خليت عن العوارض الغريبة فهي من الفطرة الاولى التي فطر الله عليها العباد كلهم والمعصية كل ما يقتضيه بشرط عارض غريب فهي يجري مجرى المرض والخروج عن الحالة الطبيعية فيكون ميل الانسان اليه كشهوة الطين التي هي غريبة بالنسبة الى المزاج الطبيعي لم يحدث الا لحدوث مرض وانحراف عن المزاج الاصلي الجبلي وقد ثبت في الحكمة ان الطبيعة بسبب عارض غريب تحدث في جسم المريض مزاجا خاصا يسمى مرضا كما ان الصحة ايضا من الطبيعة على قياس الحركة الطبيعية الحاصلة من الطبيعة في ذاتها والقسرية الحاصلة بسبب القاسر فيكون كل من الحالتين ملائما لها في وقت مخصوص لان حالة القسر مطبوعة ايضا من وجه وقد ورد في الحديث القدسي اني خلقت عبادي كلهم حنفاء وانهم اتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم فالطاعة هي الحنيفية التي يقتضيها ذواتهم لو لم يمسهم ايدي الشياطين فافسدتهم ايديها فعرضت عليهم فطرتهم الاصلية في اشياء منافية لهم مضادة لجوهرهم النوري الالهي من الهيئات الظلمانية ونسوا انفسهم وما جبلوا عليه فاحتاجوا الى رسول مبلغ من الله يتلوا عليهم الايات ويبين لهم ما يذكرهم عهد ذواتهم من الصلوات والصيام والزكوة وصلة الارحام الى غيرها من الطاعات والخيرات ليعودوا الى فطرتهم الاصلية ويصير فعل الخيرات والعبادات طبيعيا لهم بلا كلفة ومشقة كما اشير اليه بقوله تعالى وانها لكبيرة الا على الخاشعين وهم الذين باشرت

انوار الحق نفوسهم حتى خشعوا لها فان الله اذا تجلى لشئ خشع له ثم ان هذا المرض الذى عرض لذواتهم والحالة المنافية التى قامت بهم لولا ان وجدا من ذواتهم قبولا لعروضهما لهم ورخصة فى لحوقهما بهم لم يكونا يعرضان لهم ولا يلحقان بهم فاذن كان مما يقتضيه ذواتهم ان يلحقهم امور منافية مضادة لجواهرهم فاذا لحقتهم تلك الامور اجتمعت فيهما جهتان وهما الملائمة والمنافية اما كونها ملائمة فلان ذواتهم اقتضتها واما كونها منافية لهم فلو لم يكن منافية لم يكن بما فرضناه مقتضى لها مقتضى لها بل امرا اخر ولانظرت فى المحموم الذى تفعل طبيعته فى بدنه الذى قلت رطوبته بسبب القاسر حرارة توجب فساده والى طبيعة الارض يبوسة حافظة لاى شكل كان حتى صارت ممسكة للشكل القسرى المنافى لكرويتها الطبيعية ومنعت عن العود اليها فعروض ذلك الشكل للارضية لكونها مقسورة من وجه مطبوعة من وجه فالانسان عند عروض مثل هذا المنافى ملتذ متألم سعيد شقى ملتذ ولكن للذة الم سعيد ولكن سعادته شقاوة وهذا عجيب جدا ولكن اوضحناه لك ايضاحا لم يبق معك فيه شك فمهما سمعت الله عز وجل يذكر هؤلاء بالبعد والشقاوة فهم اشقياء مبعدون لا شك فى ذلك ومهما سمعته عز وجل ينبئ عن خلقه كلهم بالحسن والبهاء ويذكر نفسه بالرحمة التى وسعت كل شئ فاعلم انه بالنظر الى الجهة الدقيقة التى نبهناك عليها ان ذواتهم لو لم يستدع عروض العذاب لم يكن يفعل بهم ذلك فان الله تعالى لا يولى احدا الا ما تولاه عدلا منه ورحمة فاذن عرفت باحبيبى وفقك الله تعالى ان تحت كل سم ترياقا وقبل كل لعنة رحمة وهى الرحمة التى وسعت كل شئ فخلق الله كل ممكن على ما اختاره لنفسه كما ورد فى الكتاب الالهى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وقد ورد فى الخبر فى صفة يوم القيمة موقوفا على ابن مسعود ان الله عز وجل ينزل فى ظلل من الغمام من العرش الى الكرسى فينادى مناد ايها الناس الم ترضوا من ربكم الذى خلقكم ورزقكم وامركم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا ان يولى كل ناس منكم ما كانوا يتولون ويعبدون فى الدنيا اليس ذلك عدلا من ربكم قالوا بلى قال فينطلق كل قوم الى ما كانوا يعبدون ويتولون فى الدنيا قال فيتمثل لهم اشباه ما كانوا يعبدون الحديث بطوله اقول وكما يتولون فى الآخرة ما تولوا

قد تم الفن الثاني من الالهي ويتلوه الفن الثالث منه بعون الله تعالى

في الدنيا فانما يولون في الدنيا ما تولوه في السوابق فان كان لك شك في ذلك فاتل قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان الاية لتعلم ان الله عز وجل لا يحمل احدا شيئا قهرا وقسرا بل يعرضه عليه فان تولاه فولاه وان لم يتوله لم يوله وهذا محض الرحمة والعدالة فان قلت ليس تولية الشئ ما تولاه مطلقا عدلا بل بحيث يكون التولي عن رشد وبصيرة فان السفيه قد يختار لنفسه ما هو شر بالنسبة اليه لجهله وسفاهته فلا يكون تولية ذلك السفيه اياه عدلا ورحمة بل ظلما وجورا وانما العدل والرحمة في ذلك منعه اياه قلت هذا التولي الذي كلامنا فيه ليس تولي شئ لشئ يعرضه من خارج حتى يرد عليه القسمة الى الخير والشر فان ما يختاره السفيه انما يسمى شرا لانه مناف لذاته فلذاته بذاته اقتضاء اولي متعلق بنقيض ذلك الامر المتولى له فذلك هو الذي اوجب ان يسمى ذلك شرا بالنسبة اليه واما الاقتضاء الاولي الذي يكون على اي حين كان لان الخير لكل شئ ليس الا ما هو مؤثر عنده ذاته بذاته كالابيام والتولي الذي فيه هو الاستدعاء الذاتي واللسان الوجودي الفطري الذي يسال به الذات المطيعة السامعة لقول كن الداخلة امتثالا في الوجود وقوله كن ليس امر قسر وقهر لان الله غني عن العالمين ولا حاجة له في وجودهم ليجبرهم بل امر اذن وعطاء لانه مسبوق بسؤال الوجود فكانه قال المرتبة بلسان مهيته ائذن لي ان ادخل في عالم الملك وهو الوجود فقال الله تعالى له كن اي ادخل حضرتي فقد اذنت لك كما حكى الله عز وجل عن عيسى على نبينا وعليه السلام اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله فلولا سبق التاذي عن الطاير ان يكون لم يتم ذلك اذنا ومتى امر الجليل تبارك اسمه امر قسر وكره فذلك ايضا بضراعة من المامور واستدعاء فطري عن طبعه ورحمة من الله ليذيقهم من مكنون لطف الجلال نعم المهك قد اتصل بالسماء والارض من لذيذ الخطاب في قوله عز سبحانه ائتيا طوعا او كرها من مشاهدة جمال القهر ما طربت به السماء طرباً رقصها فهي بعد ذلك الرقص النشاط وغشي به على الارض لقوة الوارد فالقيت مطروحة على البساط وسريان لذة القهر هو الذي عبدهما ومشاهدة لطف الجلال هي التي سلبت افئدتهما حتى قالا قول الوامق ذي الحنين اتينا طايعين فافهم فهم حق يتلى لا فهم شعر يفترى

فلا يمكن وصفه بالشر لانه لم يكن قبله اقتضاء يكون هذا الاقتضاء بخلافه فيوصف بانه شر بل هو الاقتضاء الاولي صح

تمت سنة ١٣١٣ ٣٥٠

ونعم ما قال الشاعر
فذ للعدمن عمم الانطهن نكر
وهذا من رحيق الشوق سكر

الفن الثالث

الفن الثالث

في الملائكة بلسان الشرع وهي العقول المجردة بلسان الحكمة والانوار القاهرة بلغة الاشراق والسرادقات النورية بعرف الصوفية وقد يطلق الملائكة على غيرها ايضا كالمدبرات العلوية والسفلية من النفوس والطبايع ولما كانت العقول من موضوعات العلم الالهي كان من الواجب ان يبحث عنها في القسم الثالث المعقود لبيان البحث عن الامور الالهية بعنوان الموضوعية فان صاحب العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام الطبيعية من جهة تغيرها اكثر ما ينجر بحثه تارة وتعليما تارة في احوالها الى وجود مفارق عقلي كما في بحثه عن مبادي حركات الافلاك وغاياتها وكما في بحثه عن شيء يخرج به العقل الهيولاني الى العقل بالفعل وكثيرة غايته تصير الاجسام والاعراض المحسوسة التي هي معقولة بالقوة معقولة بالفعل لان ما يكون بالقوة في العاقلية والمعقولية لا يخرج الى الفعل في شيء منهما الا بمخرج يكون عاقلا ومعقولا بالفعل فعالا للذوات والتمو ولتناهي الاجسام وما هو الا مفارق عقلي ليس هو الواجب لوحدته وكثرة هذه الافاعيل وقد علمت ان الشيء قد يكون بحسب الوجود في نفسه متقدما وبحسب الوجود الرابطي متاخرا فبهذا الاعتبار يجوز كون شيء موضوعا في علم ومحمولا في اخر فيجوز كونها انما اقيم عليها البرهان اللمي في علم يبحث فيه عن احوال معلولاتها سواء كان طبيعيا كما ذكرنا او الهيا كبحث التلازم بين الهيولى والصورة المؤدي الى اثبات مقيم عقلي للهيولى مع توارد الصور عليها وبالجملة فنمط البراهين في اثباتها في كثير من المواضع مثل ما ذكره الحكيم في كتاب البرهان وهو كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف ويشتمل هذا الفن على فصول اربعة

فصل

في اثبات العقل اي اقامة البرهان عليه والتصديق به كما اشار اليه بقوله وبرهانه ان الصادر عن المبدأ الاول انما هو الامر الواحد لانك ترى المبدأ الاول بسيط احدي الذات والتركيب والتشريك ينافيان الوجوب بالذات على ما مر فالمبدأ الاول بسيط ليس فيه تعدد حيثيات وجهات وكل بسيط شانه هذا لا يصدر عنه في المرتبة الاولى الا امر واحد فالواحد لا يصدر عنه في المرتبة الاولى الا شيء واحد وقصور الكثيرة الذات عن درجة الابداع ليس لقصور قدرته تعالى عن ايجاده او لبخل حاشاه عن ذلك لانه كامل الذات تام الفيض جل عن القصور والبخل بل هو الفاعل المطلق في جميع الاشياء واحد ابعد وليس لغيره الا رتبة الاعداد او تكثير جهات الاعانة والايجاد دون الابداع والامداد بل الكثرة والجسمية غير ممكن ان يكونا اول من قرع باب الصنع والابداع وقرأ فاتحة كتاب الافاضة والجود

على المهيات والطباع كما قال الشيخ الرئيس في الكلمة الالهية ليس في طباع الكثرة ان تكون عنه معاً صفات
ولا في قوة الجسم ان يظهر منه مبدعا فنقول وذلك الواحد الصادر عن المبدأ الاول اما ان يكون
هيولى او صورة او عرضا او نفسا او عقلا وعدم تعرضه للجسم معلوم لانه تركيبه اما على طريقة المشائين
فظ واما على طريقة غيرهم فلتركب نوا عه المحصلة من الجوهر الذي هو الجسمية والهيئات التي يتحصل بها
نوعا او شخصا والشيء ما لم يتحصل بها نوعا او شخصا والشيء ما لم يتحصل لم يوجد لا جائز ان يكون هيولى
لعدم تقومها في نفسها لانها لا تقوم لها بالفعل بدون الصورة بل تقومها بالصورة كما سلف فلو كانت متقدمة
على الصورة بالذات كانت علة لها وهو مح ولعدم جهة فاعلية فيها واقتضا لكون علة لما بعدها و
اول الصوادر علة لما بعدها لتقدمه عليها بالطبع فلم يكن الهيولى اول الصوادر ولا جائز ان يكون
ذلك الصادر الواحد صورة نوعية او جسمية لانها لا يتقدم بالعلية على الهيولى لعدم استقلالها
في سببيتها للهيولى لاحتياجها في تشخصها وقبول اعراضها المتشخصة اليها بل هي شريكة لمقيمها بواحد
من الصور كما مر في صدر الكتاب ولا جائز ان يكون الصادر الاول عرضا لاستحالة وجوده قبل
وجود الجوهر الذي يقوم به ذلك العرض لان ذلك الجوهر شرط لوجوده وصفاته تعالى كما
سبق ليست قائمة به ليكون هي اولى الصوادر ولا جائز ان يكون اول المبدعات نفسا والا لكانت
فاعلا قبل وجود الجسم لان الصادر الاول علة لوجود ما بعده فلو كانت النفس صادرة اولا لكانت
علة لما بعدها فيلزم كونها فاعلة بدون الجسم وهو مح اذ النفس هي التي تفعل بواسطة الاجسام
قال الشارح الجديد لا نم ان الواجب واحد من جميع الوجوه بل له جهات اعتبارية كالسلوب فيجوز
ان يكون تلك الجهات شروطا للتاثير فيتعدد اثاره كما جوزوا تعدد اثار المعلول الاول بحسب جهاته
الاعتبارية وايضا لا نم ان النفس لا تؤثر الا بالة جسمانية بل قد يؤثر بدونها وبعض خوارق العادات
كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرحوا به فان قيل فيكون مستغنية عن المادة في الذات
والفعل جميعا ولا نعني بالعقل الا هذا قلنا قلت العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وجميع افعاله
والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو
النفس ويكون ايجادها في اول المرتبة بدون الالة اقول اما الجواب عما ذكره اولا فهو ان سلوب
الاشياء عن الواجب تعالى لا يتحقق مفهومها الا بعد تحقق الامور التي يحكم عليها انها مسلوبة عن الواجب

او عليه تعالى بانه مسلوب عنه تلك الامور انصدق السالبة وان كانت تحصيلية لا عدولية انما يتحقق بوجود طرفيها باحد الانحاء ذهنا او خارجا كما حقق في مقامه وهذه المساوقة بينهما لا ينافي اعمية موضوع السالبة عن موضوع الموجبة من حيث ان الموجبة يقتضي وجود الموضوع دون السالبة لان هذه المساوقة باعتبار طبيعة الحكم مطلقا والاعمية باعتبار طبيعتي الربط الايجابي والربط السلبي حيث ان ثبوت شئ لشئ يستدعي بخصوصه ثبوت المثبت له وسلب شئ عن شئ لا يستدعي بخصوصه ثبوت المسلوب عنه بل باعتبار اصل الحكم بحيث ما لم يكن الا ذات احدية لا يتصور شئ من السلوب عدوليا كان او تحصيليا واما الجواب عما ذكره ثانيا فبان النفس من حيث كونها نفسا لا تخلو من نقص وقوة والا لم يكن متعلقة ببدن خاص يكون موضوعا لتصرفاتها وافعالها وان لم يكن موضوعا لوجودها فما دامت القوة باقية فيها لا بد وان يكون تعلقها بالبدن باقيا حتى انه اذا كملت من جميع الوجوه الممكنة لها صارت عقلا محضا لم يمكن ان يسنح لها ما ينقص جوهرها ويخرجها عن الاستقلال بوجودها والاكتفاء بذاتها في تاثيرها اذ السنوح واللحوق من خواص الماديات وفي عالم الملكوت الصرف لا يكون تجدد افتراق او ضعف وكلال فكل ما انخرط في سلك الملكوتيين لا ينحط عن تلك المرتبة ونفوس الانبياء والاولياء وان كانت في غاية الاتصال المتصور في حق النفوس ما دامت كونها نفوسا بعالم القدرة والعظمة والجلال وبحسب ذلك الاتصال صدرت عنهم الآثار الغريبة والاحوال العجيبة لكن لم تخل تلك النفوس القدسية عن شائبة تعلق ما بالاجرام وعن نسبة ما وضعية لابدانهم بالقياس الى ما يؤثرون فيه ولو كانوا متصلين بذلك العالم اتصالا كليا بلا شائبة تعلق بعالم الوهم والخيال والشبح والمثال التي لا تعلق لها الا بالمادة والاجسام لكانوا متساوي النسبة في التاثير الى جميع الاشخاص والاوضاع والامكنة والازمنة ولا تختص نفوسهم بالانحصار في تعلقها ببدن مخصوص دون غيره وايضا لما كان وجود الصادر الاول واسطة لصدور ذوات مجردة بالكلية هي معشوقات للافلاك في حركاتها واسباب لاخراج كمالاتها عن القوة الى الفعل وبديهة العقل شاهدة بان النفس المصحوبة للقوة والاستعداد لا يمكن ان يكون علة للعقول الفعالة التي هي في جميع كمالاتها بالفعل فان قيل لم لا يجوز ان يكون

جوهر مجرد مركب من جزئين ويكون الصادر الاول احد جزئيه من المركب نفسا وتوقفنا الكل في الفعل على الالة الجزئية لا يستلزم توقف الجزء فلعل جزئية العقل للنفس على تقدير جوازه لا ينافي وجود المطالب اثباته على وجه السبق فانا لا ندعي الا وجود جوهر فاعل بدون الالة سواء كان جزء الامر اخر او لم يكن وسواء فعل بالة ايضا او لم يفعل ثم ان ظهر امتناع شيء من ذلك كان مسئلة اخرى غير متعلقة ببطلان ما وبهذا يخرج جواب اخر عن الاعتراض الثاني للشارح كما لا يخفى لا يقال انكم قد قررتم ان الوسايط ليست مؤثرة لما تحتها بل شرطا لوجوده فيجوز ان يكون النفس شرطا لوجود العقل لانا نقول اذا كان في سلسلة الايجاد عقل ونفس وكان احدهما سببا وشرطا لوجود الاخر فلا بد وان يكون الاقوى والاشرف متقدما في الوجود على الاضعف والاخس اذ المعية بينهما توجب صدور الكثير بجهة واحدة وعكس ذلك يوجب الترجيح للمرجوح فالحاصل ان اول ما يصدر عن الواجب تعالى يجب ان يكون امرا واحدا بالفعل مستقلا في الوجود والتاثير وغير الجوهر العقلي لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة من الجسم والفعلية من الهيولى واستقلال الوجود بحسب الماهية من العرض وبحسب التشخص من الصورة واستقلال التاثير من النفس لكونها جسمانية الفعل وان كانت مجردة فهذه الجواهر الاربعة متابية الذات عن صدورها عن المبدأ الاعلى فرادى وازواجا وعن دخولها في دين الوجود ازواجا لقصورها ونقصها عن استحقاق التقدم والسبق على غيرها فضلا عن العرض الواجب التاخر عن الكل فتعين ان يكون الصادر الاول عقلا وهو المطلوب ومن لا يهمه الاشتغال بالفلسفة كالامام الرازي ومن اقتفى اثره يمنع كل ما صورناه من المقدمات فيقول لا نم وحدة الباري ولو سلم فلا نم وجوب كون الواحد علة للواحد ولو سلم فلا نم تركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم فلا نسلم تقدم احدهما على الاخر فانا لا نسلم تقدم احدهما على الاخر فانا لا نسلم امتناع علية الهيولى وتوقف الصورة في تعلقها عليها ولو سلم امتناع كونه عرضا وايضا يحتمل ان يكون تلك الامور واسطة في ايجاد اقوى ولا يكون موجدة ولا نم وجوب تقدم الواسطة بالوجود على الغير هذا غاية ما ذكروه لكن المستنير بالانوار الساطعة لا يدهشه ظلمات تلك الشبهات بل لا يخفى على النفوس المشرقة وجوب المناسبة بين العلل والمعلولات وعدم تلك المناسبة بين الواجب والجسمانيات

فصل

القدسي من جهة الزيادة وبالعكس الى توقيفها على التوسط يجب بذا الوسط

فصل في اثبات كثرة العقول وبرهانه بعد ما تبين بصناعة المجسطي ان الافلاك كثيرة لاجل اختلاف الحركات الكوكبية الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية من وجوب تشابه الحركات في الكرات العالية وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وهي منقسمة الى كلية يظهر من كل منها واحدة من الحركات المختلفة اختلافا كليا معلوما باول الرصد بسيطة كانت تلك الحركة او مركبة والى جزئية تفصل الكلية اليها كما تنحل حركاتها الى حركاتها وتلك الكلية ثمانية افلاك عند القدماء محيط بعضها ببعض ويكون مراكزها واحدة وهي مركز الارض واحد منها المحيط بالكل المشتمل على الكواكب الثابتة المسمى بفلك البروج والسبعة الباقية للسيارات السبعة على نضد المشهور المتفق عليه الجمهور لاجل مجموع امور دالة باجمعها عليه من كسف بعضها لبعض وتفاوت اختلاف المنظر في بعضها عن بعض وحسن الترتيب الدالة على كون الشمس كشمسة القلادة واقعة بين ما يقع له الانقاء جميعا كزحل والمشتري والمريخ وبين ما لا يقع له الا المقارنة والتسديس واما عند المتاخرين فلانهم زادوا فلكا اخر غير مكوكب يحرك الجميع بالحركة اليومية طاعة لله تعالى وملكوته وجعلوه محيطا بالكل يكون عدد الافلاك الكلية عندهم تسعة وان كان الفلك الكلي لكل كوكب عند الجميع منفصلا الى افلاك متعددة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوءا وقربا وبعدا من الارض ان المؤثر في الافلاك اما ان يكون عقلا واحدا او فلكا واحدا قال الشارح الجديد او افلاكا متكثرة بان يكون بعضها مؤثرا في بعض اقول هذا الشق ايضا يرجع الى ان يكون المؤثر فيها فلكا واحدا كما لا يخفى ولهذا لم يذكره المص ولم يذكر ايضا كون المؤثر فيها واجبا لان صدور شيء منها اما ان يكون مع العقل الاول يلزم صدور الكثير عنه اولا وان كان بتوسطه فيرجع الى الشق الاول والمراد بتاثير الفلك اعم من تاثيره بنفسه وبجرمه كما ستطلع عليه لا جائز ان يكون المؤثر في الافلاك عقلا واحدا لاستحالة صدور جميع الافلاك عن عقل واحد لما ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا سبيل الى الثاني لان الفلك لو كان علة لفلك اخر فاما ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي او على العكس لا سبيل الى الثاني وهو ان يكون المحوي علة لوجود الحاوي لان المحوي اخس قال بعض الشراح لانه في سلسلة الممكنات ابعد في المرتبة من المبدأ الاعلى وهو مصادرة على المطلوب

وكانه

وكما انه ظن ان كل ما هو اعلى مكانا يجب ان يكون اقرب الى الواجب تعالى الله عن كونه مكانيا وكان
بعض اخر لكونه اقرب الى عالم الكون والفساد الموجب للشر والهلاك وهذا اولى وان كان فيه منع
لانا لا نم ان التفاوت بحسب البعد عن عالم الكون والفساد يؤثر في التفاوت بحسب التخلص عن
الشرور والآفات في اجسام ليست قابلة لها اصلا فان لها طبيعة خامسة ليست لها كيفيات
من جنس الكيفيات الاربع المتضادة المتفاسدة واصغر فيه منع ظاهر اذ ربما كان المحوي بحسب
المقدار المساحي الناشي من ثخانته اعظم من الحاوي وان كان قطره اطول وايضا من السافل
ما هو اكثر كوكبا واشرف حالا واشد نورية من العالي كالحال فيما بين فلكي الشمس والمريخ فان
الشمس اعظم جرما واتم نورية مما فوقها وان كان فلك مريخ اعظم من فلكها والحال فيما بين مريخ
والمشتري وفلكيهما بعكس هذا لكن التكافؤ بين العالي والسافل يكفي لنا في هذا المطلوب
اي نفي علية المحوي للحاوي لان العلة يجب ان يكون اشرف من معلولها وذلك ثابت اذ لا شك
ان شيئا من المحوي لا يكون من جميع الوجوه اشرف من الحاوي له والاخس لاصغر استحال ان
يكون سببا للاشرف الاعظم واعلم ان الحكماء لهم طريق عام على امتناع صدور جسم عن جسم او
عما يحل فيه او يتعلق به كالصورة والنفس اما الاول فلما مر من ان الجسم لاشتماله على القوة والهيولى
لا يكون علة فاعلية لشئ ولاشتراك الاجسام في الجسمية الموجب لعدم اولوية بعضها بالعلية والمعلولية
دون بعض اخر بالذات والا لزم تقدم الشئ على نفسه واما الثاني والثالث فلان تاثير الجسمانية
سواء كان متقوم الوجود بالجسم او متقوم التاثير به لا يكون الا بمادته علاقة وضعية ونسبة
مكانية بالقياس اليه وكذلك تسخين النار لا يكون الا للملاقي لجرمها او القريب منه واضاءة الشمس
لا يكون الا لما كان مقابلا لها او في حكم المقابلة ولا يفعل الاولى في البعيد جدا ولا الثانية في
المستور وبرهان ان الجسماني لا يؤثر الا بالوضع مذكور في بعض كتبنا واستفدنا ذلك مما ذكره
الشيخ في اجوبته عن اعتراضات بعض تلامذته ولم نكن نراه في غير ذلك الموضع ولا شبهة ان
صورة الجسم لا يكون لمادتها بالقياس الى جسم لم يوجد بعد لا هو ولا شئ منه اصلا نسبة وضعية
حتى يؤثر في ذلك الجسم فهذا هو الطريق العام في نفي علية جسم لجسم لكنهم ارادوا ان يبينوا نفي
علية الاجسام التي يحيط بعضها ببعض بطريق خاص اما في علية الحاوي للمحوي فباستلزامها

لامكان الخلأ واما في علية المحوي للحاوي فباستلزامها ما لم يذهب اليه الوهم من كون الشيء
علة لما هو اشرف واقوى واعظم وبما ذكرنا اندفع ما طعن به اكثر المتاخرين كالامام الرازي
ومن تبعه من نسبة كلام الحكماء الى الخطابة ظنا منهم بان مجرد التلفظ بالشرف والخسة نظرا
لما سمعوا من كلام الشيخ انه يقول في منطق الشفا اذا رايت الرجل يقول هذا خسيس وهذا
شريف فاعلم انه خلط وفي كتاب المباحثات ان الرجل العلمي لا يلتفت الى كون هذا خسيسا
وهذا شريفا انما ذلك اليق بالخطابة وليس كذلك لان الحكماء لم يعللوا امتناع هذا القسم بمجرد
الشرف والخسة فقط بل عللوه بعدم ذهاب الوهم اليه كيف وهم قد اثبتوا ان محدد الامكنة
والجهات يجب ان يكون محيطا بالجميع وان الجسم لا يخلو عن مكان ووضع وجهة فلا يمكن ان يكون
المحاط علة للمحيط سواء كان فوقه او فوق الجميع والا لزم اما الخلأ واما عدم كون الجسم ذا وضع
وجهة وكلاهما محالان ولا جايز ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي لانه لو كان كان
وجوب وجود المحوي متاخرا عن وجود الحاوي لان وجوب المعلول ووجوده متاخران
عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الامكان لا الوجوب لانه
حينئذ لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن فعدم المحوي مع وجود الحاوي
اي في مرتبة وجوده لا يكون ممتنعا لذاته ولا لغيره بل يكون ممكنا والا لكان وجوده اي المحوي
معه اي مع وجود الحاوي لا متاخرا عنه هذا خلف لانا قد فرضناه متاخرا عنه واذا كان
عدم المحوي مع وجود الحاوي ممكنا كان الخلأ ممكنا لذاته مع انه ممتنع لذاته لما مر في مباحث الطبيعي
هذا خلف وذلك لان عدم المحوي وتحقق الخلأ داخل الحاوي متلازمان لان اعتبار احدهما
بعينه يوجب اعتبار الاخر عقلا بحيث لا يمكن انفكاكه عنه كما لا يمكن الانفكاك بين وجود المحوي وعدم
الخلأ داخل الحاوي والشيئان اللذان تحققت بينهما العلية الذاتية والعلاقة الطبيعية من الجانبين
لا بمجرد المصاحبة الاتفاقية فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يوجب
امكان انفكاك احدهما عن الاخر فامكان الخلأ داخل الحاوي تابع لامكان وجود المحوي يلزم
فيلزم كون الخلأ ممكن الوجود وهذا مح ولقايل ان يقول لكون عدم الخلأ واجبا لذاته منافي كون
كون ما معه معية ذاتية وهو وجود المحوي واجبا بغيره وجوابه على ما حققه العلامة الطوسي

في شرح الاشارات يقتضي تحقق انه ليس معنى الممتنع لذاته ذاتا يقتضي العدم بل معناه شيء يتصوره العقل عنوانا لامر باطل الذات ويجزم بعدمه بحسب تصوره مع قطع النظر عن غيره و ان كان الحكم بعدمه لاجل وسط في الحكم لا في نفس ثبوت الحكم به له بخلاف الممتنع بالغير فان مجرد مهيته المعقولة ليست محكوما عليها بالعدم بوسط او بغير وسط بل بحسب الغير وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان هناك ذاتا ووجودا يقتضيه وانما هو شيء يتصوره العقل ويحكم بوجوده من حيث ذاته بخلاف الممكن لذاته فان العقل لا يجزم بوجوده لا بعدمه الا بعد اعتبار وجود الغير او عدمه ومع اعتبار العلة وجودا او عدما يصير واجبا او ممتنعا واذا تحقق ذلك فنقول ان التلازم بين المحوي ونفي الخلاء ليس باعتبار حقيقة المحوي من حيث ذاته بل باعتبار كونه ملاء داخل الحاوي وبهذا الاعتبار وجوده واجب مع وجود الحاوي لا به كما وجب تحقق نفي الخلاء بذاته لا به وهذا لا ينافي وجوبه بغير الحاوي بل يؤكده ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوي ولا ينافي ايضا وجوب نفي الخلاء داخله لا به بل بالذات واما اذا تصور احد التلازم بين نفي الخلاء ووجود المحوي باعتبار كونه معلولا للحاوي فقد جعل وجود المحوي في هذا الفرض مما يمكن ان يتصور معه وجود الخلاء فانقلب به كل من المتلازمين عما يقتضيه ذاته وصار الممكن ممتنعا والممتنع ممكنا فان المحوي مع كونه واجبا بالحاوي ممتنع لذاته والخلاء الذي هو ممتنع لذاته على هذا التقدير يكون ممكنا لذاته لا يقال لا نم التلازم بين عدم المحوي ووجود الخلاء لانا لو فرضنا عدم الحاوي والمحوي معا فاحد المتلازمين اعني عدم المحوي متحقق مع انتفاء الآخر اعني وجود الخلاء لانا نقول ان عدم المحوي ووجود الخلاء فيما نحن فيه متلازمان كما بيناه ولا حاجة لنا الى اثبات التلازم بينهما مطلقا فانه ليس بشيء اذ التخصيص في القواعد العقلية غير مرضي اذ يما يؤدي الى الخلل في قاعدة اخرى بل لما ذكرنا من ان التلازم بينهما لا بد فيه من اعتبار الحاوي فان المحوي لا يستلزم من حيث ذاته نفي الخلاء بل من حيث انه متحدد بالحاوي اذ الجسم بما هو جسم لا يستلزم خلاء ولا ملاء كما ان الجسم المحيط لا ملاء ولا خلاء له اذ لا مكان له هذا عند القائلين بكون المكان سطحا من الجسم الحاوي واما عند القائل بالبعد فلا بد من اعتبار البعد في الخلاء والملاء فكما ان التلازم بين المحوي وعدم الخلاء يوجب اعتبار الحاوي

قوله واما اذا تصور احد التلازم اه اي بل اذا كان معلولا للغير الذي هو المجوز كما هو المدعى لا يكون بينه وبين عدم الخلاء تلازم فلا يكون بينهما المعية حتى يقال بكونه معا الخلاء واجبا لذاته تانع كون ما معه اعني وجود المحوي واجبا لغيره واذا فرض معلولا للغير الذي هو الحاوي لا يكون المحوي ممكنا في ذاته واجبا لغيره والا يلزم امكان عدم الخلاء فلا يمكن ان يقال ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني وجود المحوي واجبا لغيره بل يكون المحوي في هذا الفرض ممتنعا لذاته حاصله ان حصول الخلاء ما يكون والتقييد بحسب المرتبة فاذا فرض ان الحاوي علة للمحوي يكون الخلاء في مرتبة الحاوي متحققا وبوجود المحوي منتفيا فيكون هذا الفرض ممتنعا واما اذا كان المحوي معلولا للمجوز فيكون مع وجوب المحوي في مرتبة وجوب الحاوي فلا يتحقق الخلاء حتى يكون بوجود المحوي منتفيا ميرزا

قوله بل يؤكده اه لانه ان لم يكن واجبا بغير الحاوي بل بالحاوي يسقط عنه كونه واجبا مع وجوب الحاوي بل يكون وجوبه متاخرا عن وجوب الحاوي فيلزم الخلاء ميرزا

او البعد المحدود فی المتلازمین فکذا یعتبر احدهما فی التلازم بین نقیضیهما یعنی عدم المحوی
ووجود المحوی ووجود الخلأ وکلا الامرین مفقود فی فرض عدم الحاوی والمحوی معًا
فافهم ذلک واحسن اعمال دقتیک فی جواب من قال ان نفی الخلأ الذی هو المکان الخالی
اما بعدم المکان او بوجود الملأ فاستلزام المحوی لعدم الخلأ لا ینحصر فی حیثیة الملأ فانه
لاخلأ مع المحوی علی تقدیر عدم السطح الحاوی ایضا ولعل هذا القائل ذهل عن ان فرض المحوی
الذی اعتبر فی استلزامه نفی الخلأ کونه محویا مجردا عن الحاوی خرق للاعتبار المذکور وجمع
بین المتناقضین فی ذلک الفرض وکذا المناقشة التی وقع من بعض الشراح بان الحاوی لیس علة
المطلق المحوی بل المحوی معین فوجود الخلأ وان استلزم عدم المحوی المعین لکن عدم المحوی المعین
لا یستلزم وجود الخلأ فلا تلازم بینهما لانا نقول التلازم فی الاصل لیس متحققا الا بین وجود
الخلأ وعدم المحوی المقید بکونه داخل الحاوی مع قطع النظر عن خصوص کونه هذا المحوی
المعین وکذا بین وجود المحوی وعدم الخلأ باعتبار کونه جسما محاطا بالحاوی ای جسم کان
بالشرط المذکور سواء کان معلولا للحاوی اولا کما مر لکن مع فرض کون الحاوی علة یکون
جمیع ما فرض محویا مشترکا مع هذا المحوی المعین فی کونه معلولا للحاوی ومحاطا به فحینئذ
یکون عدم المحوی من حیث کونه معلولا للحاوی وکون العدم داخل الحاوی متلازمین واما
التلازم بین وجود المحوی المعین وعدم الخلاء مطلقا او وجود الخلاء مطلقا وعدم المحوی المعین
فلا یدعیه احد فاذا ثبت ان المؤثر فی الاجرام العالیة لیس الجسم وصورته ونفسه المتوقفتان
فی تاثیرهما علیه ولا العرض المتوقف فی وجوده علیه فظهر ان المؤثر فی الافلاک عقول متکثرة
وهو المط واما احتمال کون المؤثر فیها عرضا قائما لا بالجسم بل بالجوهر المجرد فنقول فیه ان
محله ان کان نفسا فلکیا لزم منه ما لزم من کون المؤثر نفسا وان کان عقلا واحدا فلا یوجد
فیه اعراض کثیرة تفی بعدد هذه الاجسام الکثیرة المخالفة الذات والصور المتکافئة
فی الوجود کما علمت والا لادی ذلک الی صدور الکثیر عن الواحد الحق باعتبار ذاته الاحدیة
وان کان عقولا متکثرة فیلزم المط وهو تعدد العقول حسب تعدد الافلاک اقول
لقایل ان یقول ان الواجب تعالی عند المصنف وجماعة من اتباع المعلم الاول محل لاعراض کثیرة

كثيرة فليكن صدور الافلاك المتعددة منشأ تلك الصور الكثيرة لكن لنا ان نقول تلك الاعراض عندهم صور مترتبة لامور مترتبة ترتبا عليا ومعلوليا اذ لو كانت واقعة دون الترتيب السببي والمسببي يلزم الكثرة في ذاته تعالى ولو كانت المعلومات التي هي صورها واقعة في الخارج لا على نحو وقوعها في صقع الربوبية لما علمها الباري على ما هي عليها فيلزم جهله الاول بها تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولما بين المصنف امتناع كون بعض السماويات علة لبعض اراد ان يشير الى دفع معارضة ترد على الدليل القائم على عدم علية الحاوي للمحوي مبناه على اصل ثابت عندهم وهو جعلهم الحاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوي بقوله هذا لان الحاوي وهو الفلك الاعظم وسبب المحوي هو العقل الثاني معا في مرتبة الابداع لكونهما معلولي علة واحدة في درجة واحدة وهي وهو العقل الاول كما سياتي مع ان السبب للمحوي وهو العقل الثاني متقدم على المحوي ضرورة تقدم العلة على المعلول والحاوي ليس بمتقدم كما مر وكان من الواجب ان يتقدم عليه لان ما مع المتقدم متقدم كما ان ما مع المتاخر متاخر هذا تقرير المعارضة واشار الى جوابها بقوله لان السبب للشيء متقدم على ذلك الشيء بالعلية وما مع المتقدم بالعلية لا يجب ان يكون متقدما بالعلية بل يجب ان لا يكون متقدما بالعلية بل يجب ان لا يجب ان يكون متقدما والا لزم كون شيء واحد شخصي معلولا لعلتين مستقلتين على سبيل الاجتماع وهو محال لاستلزامه كون شيء واحد محتاجا اليه ومستغنيا عنه في حالة واحدة وهو بديهي الاستحالة ولكن ما مع المتاخر معية ذاتية يجب ان يكون متاخرا بالعلية لانه معلول ايضا والمعلول يجب تاخره عن علته وقد مر هذا الفرق في اوائل الكتاب **هداية** لازالة ما يتوهم من ان كلا من الحاوي والمحوي بحسب اعتباره في ذاته غير واجب الوجود بل ممكن فخلو مكانه يكون ممكنا فالخلاء ليس بممتنع والاشارة الى جوابه بقوله الحاوي والمحوي كل واحد منهما ممكن لذاته فجاز ان يعدما بالنظر الى نفسيهما كما هو شان الممكنات بحسب ذواتها ولكن ذلك لا يقتضي جواز الخلاء فانه جواز انتفاء كل منهما اما مع وجود الاخر او مع عدمه او مع قطع النظر عن وجوده وعدمه

والشق

وفي امتناع كون الخلاء ممكنا

والشق الاول غير لازم اذ الاشياء التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية ليس وجود بعضها ولا عدمه لازما في مرتبة وجود الاخر والشق الثاني وان كان جوازه لازما باعتبار ان الممكنات المتعددة في حكم ممكن واحد في جواز طريان العدم على الجميع لكن لا يلزم منه الخلاء لان الخلاء الممتنع هو البعد المفطور او الفضاء الموهوم بين الاجسام القابل للزيادة والنقصان فحال كون الحاوي والمحوي معدومين كحال ماوراء المحدد في عدم استلزامه خلاء ولا ملاء والشق الثالث لكونه عاما لا يوجب جواز الخلاء لان الخلاء يتحقق بتجويز احد قسميه والعام لا يستلزم الخاص لامكان تحققه في ضمن الخاص الاخر فان قيل كل واحد من عدم الحاوي ووجود المحوي (من وجود الحاوي وعدم المحوي) ممكن لذاته ولا تنافي بينهما فيجوز اجتماعهما فيلزم منه امكان الخلاء قلنا كل واحد منهما بانفراده ممكن لا مع الاخر لان المنافاة بينهما ثابتة لان الحاوي لاستلزامه العقل الذي هو علة مقتضية للمحوي ملزوم له ووجود الملزوم مع عدم اللازم متنافيان فوجود الحاوي مناف لعدم المحوي فلا يلزم جواز اجتماعهما المستلزم لجواز الخلاء هذا ما ذكره بعض الشارحين واقول فيه نظر لان علية العقل الذي هو مع الحاوي لوجود المحوي غير مبرهن عليه فالملازمة بينهما غير ثابتة بل الاولى ان يقال تجويز عدم المحوي مع وجود الحاوي انما يلزم لو كان الحاوي علة للمحوي واذ ليس فليس بل ربما كان بينهما ملازمة بوجه من الوجوه كما قال مشيرا الى ذلك لان الخلاء لا يلزم من ذلك وانما يلزم من وجود الحاوي وعدم المحوي وذلك غير لازم لما عرفت من ان الاشياء المتكافية في الوجود ليس عدم بعضها في مرتبة وجود الاخر ليلزم من عدم المحوي في مرتبة وجود الحاوي امكان الخلاء

فصل في ازلية العقول وابديتها واعلم ان هذه المسئلة مما اختلفت الفلاسفة فيها والمشهور عن افلاطن القول بحدوث العالم وكذا نقل عن جم غفير منهم ووافقهما عليه الاسلاميون وكذا المنقول بالنقل المتواتر عن جميع اهل الملل والشرايع وخالفهم طايفة اخرى من الحكماء كالمعلم الاول واتباعه من المشائين وبعض اتباع الرواقيين كشيخ الاشراق وشرذمة قليلة من فرق الاسلام كاصحاب احمد بن حنبل وفي الحقيقة اصحاب ابي الحسن من الاشاعرة القائلون بصفات زايدة على ذات الباري

من هذا

من هذا القبيل قال محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتاب مصارع الحكماء اعلم ان الفلاسفة
على ثلثة اراء في هذه المسئلة فجماعة من الاوايل الذين هم اساطين من الملطية ورؤساءها
صاروا الى القول بحدوث موجودات العالم مباديها وبسايطها ومركباتها كما صار اليه
جماعة من المسلمين وطايفة من الاشراقية واصحاب الرواق صاروا الى قدم مباديها من العقل
والنفس والمفارقات والبسايط دون المتوسطات والمركبات فان المبادي فوق الدهر
والزمان فلا يتحقق فيها حدوث زمان بخلاف المركبات التي هي تحت الدهر والزمان
ومنعوا كون الحركات سرمدية ويقرب من مذهبهم مذهب جماعة من المسلمين من القول
بقدم الكلمات والحروف وفي مذهب ارسطو ومن تابعه من تلامذته ومن وافقه من فلاسفة
الاسلام ان العالم قديم وان الحركات الدورية سرمدية انتهى اقول تحقيق المقام ان الازل
قد يطلق ويراد به ما لا يكون مسبوقا بعلة ولا بزمان ولا شبهة في ان الازلي بهذا المعنى
ينحصر في ذات الحق الاول جل مجده وقد يطلق ويراد به ما يكون زمان وجوده غير متناه
في جانب الماضي ولا شبهة في عدم اتصاف شيء مما ارتفع عن الزمان والتغير به كجملة المفارقات
عن المادة في الذوات والافعال وما هو مبدع الكل المقدس ساحة قيامه عن غبار الحدوث
والفناء ليس عند ربك صباح ولا مساء على ان البرهان الدال على تناهي الكميات القارة
والابعاد المقدارية قائم ايضا على نفي تمادي الكمية الغير القارة الى غير النهاية بناء على وجود
الحركة القطعية الفلكية التي هي محل الزمان في الخارج وجريان التطبيق والتضايف وغيرهما
فيها فعلى هذا لا يكون شيء من الاشياء واجبا كان او ممكنا مجردا او ماديا موصوفا بالازلية
بهذا المعنى وقد يطلق ويراد به ما لا يكون وجوده مسبوقا بزمان ومادة وهذا المعنى
متحقق في المبادي العقلية والهيوليات والاجرام الفلكية وصورها ونفوسها دون المركبات
المزاجية وصورها ونفوسها واعراضها اللازمة او المفارقة وعلى هذا القياس القول
في الابد الا ان بعض الحوادث ابدية كالنفوس الانسانية التي قد دلت البراهين العقلية و
الايات والاحاديث الشرعية على ابديتها واذا تبين ذلك فلنرجع الى ما كنا بصدده اما كونها
ازلية بالمعنى المذكور فلوجوه لم يذكر الا احدها كما قال احدها ان واجب الوجود مستجمع

و فی کیفیة توسط العقول بین الباری و العالم

لجملة ما لابد منه فی تاثیره فی معلوله والا لکان له حالة منتظرة هذا خلف کما مر والعقول

ایضا مستلزمة لجملة ما لابد منه فی تاثیر بعضها فی بعض لان کل ما یمکن لها فهو حاصل لها بالفعل

والا لکان شیء منها ای من جملة ما لابد منه فی تاثیر بعضها فی بعض حادثا وکل حادث مسبوق

بمادة کما مر فیکون هی ای العقول لمقارنتها الحادث المادی مادیة هذا خلف ویلزم من هذا

ای من کون کل واحد من العقول مستلزما لجملة ما لابد منه فی تاثیره لمعلوله ازلیتها

لان المعلول یجب وجوده عند وجود علته التامة واما کونها ابدیة فلانه لو انعدم شیء منها

ای من العقول لانعدام امر من الامور المعتبرة فی وجودها ضرورة استلزام انتفاء المعلول انتفاء

علته التامة والا للزم وجود الملزوم بدون وجود اللازم وهو مح فیکون الباری او شیء من

العقول قابلا للتغیر والحوادث هذا خلف بل تغیر شیء منها یؤدی الی تغیر فی الاول تعالی

وهذا مع ما یلزم منه ان یکون فی ذاته تعالی جهتا فاعلیة وقابلیة وقد برهن علی استحالتهما

فی حقه تم یلزم ان یکون له محرک ومغیر الی الاشیاء لان حدوث الحادث لا ینفک عن حرکة ومحل

فیلزم ان یکون له العالم جسما وهذا مما لزم علی القائل بکون الباری تعالی ذا ارادات متجددة

سواء صرح بجسمیته او لا تعالی عما یقول الظالمون ویجحدون علوا کبیرا **فصل** فی کیفیة توسط

العقول بین الباری وبین العالم الجسمانی المراد بالعالم الجسمانی مجموع الاجسام البسیطة والمرکبة

مع نفوسها وصورها قد تقرر ان الواجب واحد من کل جهة مقدس عن اشتماله علی حیثیات واعتبارات

متکثرة وان معلوله الاول هو العقل المحض بلا شائبة القوة والاستعداد والتغیر والحرکات

التی لا یحصل الا فی المواد والابعاد والافلاک معلولات للعقول لکن الافلاک التی فیها کثرة وترکیب

من الهیولی والصورة فان استمرت سلسلة الایجاد والافادة فی اقتضاء الوحدة لم ینته نوبة

الوجود الی الجسم ابدا ولا یوجد اصلا ولکنه قد وجد فلا بد من وقوع کثرة فی امر واحد وهو

فی الواجب ممتنع فیکون مبادیها العقلیة و المها المتوسطة بینها وبین باریها کثیرة ای مشتملة

علی کثرة فی وحدة لما بینا من ان الواحد المحض لا یصدر عنه الا الواحد ولا بد ایضا ان یکون

صدور الافلاک مع استمرار سلسلة الجواهر العقلیة بان یکون صدور جرم فلکی بجوهر

عقلی معا عن جوهر واحد عقلی علی ما هو المشهور من انحصار سلسلة الجواهر العقلیة فی الطول

من قاعدتهم

من قاعدتهم والعقل الذي يصدر عنه الفلك الاعظم فيه كثرة لكن لا باعتبار صدوره عن واجب
الوجود والا لم يمكن صدوره عنه بل باعتبار ان له اي للعقل الاول جهة ممكنة الوجود لذاتها
واجبة الوجود بعلتها وله وجود وتعقل الاعتبارين الحاصلين لمهيته بالقياس الى وجوده
والى مبدء وجوده وللوجود بالقياس الى مهيته وعلته فيلزمه له وجوب الوجود بالغير و
بالنسبة الى الحق الاول مبدء للعقل الثاني وبالاعتبار الاخر وهو امكان الوجود لذاته وتعقله
لذاته مبدء للفلك بمادته وصورته التي هي نفسه والمعلول الاشرف يجب ان يكون تابعا للجهة
الاشرف في ذات العقل الاول والاخس للاخس فيكون العقل الاول بما هو موجود واجب الوجود
بالغير عاقلا له وهو اشرف الجهات مبدء للعقل الثاني وبما هو موجود ممكن الوجود لذاته
عاقلا لوجوده ولامكان وجوده مبدء للفلك الاعظم بجرمه ونفسه بالاخس للاخس وبالاشرف
للاشرف والامكان اخس الجهات فيناسب المادة والوجود يناسب نفس هذا الفلك المحركة له
بالتشوق الى ذلك العقل واعلم ان اعتبار الشيء في العقول المفارقة سواء كان وجودا او مهية
او امكانا او وجوبا عين اعتبار تعقلها لذلك الشيء اذ لا حجاب في المجردات العقلية ثم اعلم ان
الامكان شيء واحد سواء كان باعتبار نسبة المهية الى الوجود او باعتبار نسبة الوجود اليها
وكذا الوجوب بسبب الغير وان ذات العقل ووجوده اذا اعتبرا معا شيئا واحدا اعتبر مادة
الفلك وصورته شيئا واحدا هو الفلك واذا اعتبرا اثنين فاعتبر الفلك ذا جزئين في الخارج
جرم كري ونفس ولا مانع ايضا من اعتبار هوية العقل لكونها هوية امكانية متقومة من مختلفات
كالجنس والفصل وبازائه في جرم الفلك الصادر باعتبار جهتها اعتبار تفصيل من مادة وصورة
جسميتين بان يكون الكاين الصوري بازاء الامر الصوري والكاين المادي بازاء الامر الاشبه به
وهو الجنس فالمفصل بازاء المفصل والمجمل بازاء المجمل وقد علمت ان الاجمال والتفصيل ليس باخراج
شيء عن المجمل وادخاله في المفصل بل باعتبار ملاحظة جهة الوحدة تارة وملاحظة جهة الكثرة
اخرى في شيء واحد وحدة ذاتية او طبيعية له جهة كثرة اعتبارية او وجودية فعلى هذا يندفع
كثير من اعتراضات الامام وغيره عليهم بانهم خبطوا في الكلام وخلطوا فقول لهم ... لا يليق
في المجيد فتارة اعتبروا في العقل جهتين وجوده وجعلوه علة للعقل وامكانه وجعلوه

وفي دفع ما يقال في صدور الكثير عن الواحد

علة لفلك فمنهم من اعتبر فيه انه يعقل لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلثة اوجه وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته وقالوا يصدر عنه بكل اعتبار امر فباعتبار وجوبه بالغير يصدر عنه عقل وباعتبار وجوده يصدر عنه نفس وباعتبار امكانه يصدر عنه فلك وتارة من اربعة اوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته ولا يخفى ان بعض هذه الانحاء في الايجاد لم يقع في كتبهم التي رأيناها ويحتمل ان يكون ذلك في كتاب آخر وقع بيد المعترض ولقائل ان يقول ان المعلول الاول ان كان متقوما من هذه المختلفات فصدر الكثير عن الواحد الحق وان كان احدا صرفا فلم يجز صدور الفلك بمادته وصورته ونفسه وعقله عنه واجيب عنه في شرح الاشارات بان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع ما لاته فانه اول مهية صدرت عن الاول تعالى بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول صح الحكم عليه بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا مناقضة بينهما اقول هذا الكلام غير حاسم فان غرض المعترض ليس مجرد التدافع في كلامهم بحسب العقل الاول متقوما من مختلفات او امرا وحدانيا بل انه ان كان كثيرا فكيف صدر عن الاول وان كان واحدا صرفا فكيف صار مبدأ الكثرة والاولى ان يجاب بان الصادر شيء واحد لكن معه امور لازمة لا بجعل جاعل فان الصادر عندهم عن المبدأ هو الوجود او المهية والامكان وغيرها من الامور التي لا يحتاج اعتبارها الى جعل وتاثير ولهذا يعتبر في مرتبة الصادر الاول لا متاخرة عنه فالصادر الاول باعتبار الكثرة اللازمة له الواقعة بالعرض سببا لامور كثيرة وباعتبار وحدة وجوده الذي هو مما يتعلق به الجعل بالذات صادر عن الواحد الحق كما صرح به الشيخ في الشفاء بقوله ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدء قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء فيمشا وكثر ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى

والمحقق

في حقيقة التشكيك

والمحقق الطوسي ذكر طريقة اخرى لكيفية تكثر الجهات الموجبة لامكان صدور الكثرة معا
عن الواحد الحقيقي الحق على وجه لا يرد عليه الاشكال فقال اذا فرضنا مبدء اول وليكن أ وصدر
عنه شئ واحد وليكن ب فهو اولى مراتب معلولاته ثم من الجايز ان يصدر عن أ بتوسط
ب شئ واحد وليكن ج وعن ب وحده شئ وليكن د فيكون في ثانية المراتب
شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى أ شئ
اخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجايز ان يصدر عن أ بتوسط ج وحده شئ
وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط
ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع و
بتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده
حادى عشر وعن ج د معا ثانى عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر
عن السافل بالنظر الى ما فوقه شئ واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التى يكون فوق واحد صار
ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى
عددها في مرتبة واحدة فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدء واحد
هذا ما في شرح الاشارات واقول انه ماخوذ من طريقة الشيخ شهاب الدين قدس سره في حكمة
الاشراق فانه بعد ما اثبت ان انواع الاجسام متكافئة من وجوه وليس لبعضها علية بالقياس
الى البعض اما السماويات فلان بعض الافلاك اكبر جرما واصغر كوكبا وبعضها بالعكس وكذا
واما العنصريات فلما وجد بينها من التغالب كما بين الماء والنار والانسان والاسد حيث لا يوجد
نوع من بسائطها ومركباتها يكون له التسلط المحض والغلبة المطلقة على نوع اخر منها ولا افتقار
بعضها الى بعض غلبة كيفياتها فعلم من تكافؤها ان لها عللا من خارج متكافية غير مترتبة
وبين ايضا ان كرة الثوابت مشتملة على اجرام متباينة الصور والطبايع كثيرة بحيث لا يمكن للبشر
عدها ولا يحيط بكثرتها الا خالقها وموجدها فلا بد لها من علل غير محصورة العدد واوجهات
غير معدودة وجهات العقل الثانى غير وافية بصدورها فظهر ان هذه الاشياء لا تنحل
الا على طريقة الاشراق حاول ان يبين طريقا اخر اجود وامتن من طريقة المشائين في ترتيب

وفى كيفية ظهور الكثرة عن الواحد الحقيقى

الوجود وكيفية ظهور الكثرة عن الواحد فقال ان العقول المجردة كثيرة جدا ولا بد لها من ترتيب فيحصل من المعلول الاقرب ثان ومن الثانى ثالث وهكذا رابع وخامس وهكذا فى التنزول الى ان يحصل فى هذه السلسلة مبلغ كثير وكل واحد من هذه الانوار العقلية لا حجاب بينه وبين النور الاول الواجبى اذ الحجاب انما هو من لوازم المادة وتوابعها فهى تشاهد النور الاول ويقع عليها شعاعه ثم ينعكس النور من بعضها على بعض فكل عال يشرق على ما تحته فى المرتبة وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه مرتبة مرتبة حتى ان القاهر الثانى يقبل من الشعاع الفايض من نور الانوار مرتين مرة بغير واسطة ومرة بواسطة النور الاقرب والثالث اربع مرات مرة من صاحبه وما يقبل منه بغير واسطة وما يقبل منه بتوسط النور الاقرب والرابع ثمانى مرات اربع مرات من انعكاس صاحبه ومرتان الثانى ومرة من النور الاقرب ومرة من نور الانوار بغير واسطة وهكذا يتضاعف الانوار الفايضة العقلية الى مبلغ كثير يعجز القوى البشرية عن الاحاطة به فيحصل من كل واحد من هذه الاشراقات العقلية ممن كان وعلى من كان نور جوهرى عقلى فهذا احد الوجوه التى تكثر الجواهر النورية بسببه ثم ان هذه الانوار لما لم يكن بينها وبين نور الانوار ولا بينها وبين بعضها حجاب لما مر انه من خواص الابعاد وشواغل الاجرام فيكون كل واحد منها يشاهد نور الانوار والانوار العقلية ايضا والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع كما لا يخفى ويؤيده ان يعينك مشاهدة لا مجرد وشروق شعاع وهما متغايران نعم اذا تضاعفت الانوار السانحة الفايضة هكذا انكشف مشاهدة كل عال واشراق نوره على سافل من غير واسطة او بواسطة متضايفة الانعكاس فيحصل من هذه الجهة جملة اخرى من الانوار العقلية مثل ما حصل من الاشراقات فتضاعف الانوار الفايضة العرضية العقلية على الجواهر العقلية بسبب الانعكاسات الاشراقية والمشاهدية وانما حصل من كل مشاهدة واشراق نور عقلى لان الاشراقات الكثيرة المتعددة اذا وقعت على حى لا يغيب عن ذاته فيكون له شعور بكل واحد منها وبزيادتها فيحصل من كل واحدة من هذه الاشراقات والمشاهدات نور مجرد عقلى بخلاف ما اذا كانت الاشراقات المتعددة واقعة على ميت كالاجسام فانها وان تمايزت بتمايز العلل كالكواكب والسرج الواقعة على جسم لكنه لا يحصل منه بسببها امر واذ لا شعور له بتلك الاشراقات ولا بزيادتها فيحصل

عدد كثير من القواهر المترتبة بعضها من بعض باعتبار احاد المشاهدات واحاد الاشراقات وهي مترتبة في النزول العلي وهي القواهر الاصول الاعلون ثم يحصل من هذه الاصول بسبب تركيب الجهات ومشاركاتها ومناسباتها كاعتبار مشاركة جهة الفقر مع الشعاعات وكذا بمشاركة جهة الاستغناء معها وكذا بمشاركة جهة القهر معها وكذا بمشاركة جهة المحبة معها وبمشاركة اشعة قاهر واحد بعضها مع بعض وبمشاركات بعض اشعة بعض مع بعض اشعة غيره اعداد كثيرة من العقول لا يحيط بها الا الباري تعالى كما قال وما يعلم جنود ربك الا هو ويحصل من بعض الاصول بمشاركات اشعة الجميع سيما الضعيفة النازلة في الجميع مع جهة الفقر الثوابت وكرتها وكذا صور الثوابت المناسبة وباعتبار مشاركة بعض مع بعض مع اعتبار جهة الاستغناء والمحبة والقهر والمناسبات العجيبة التي بين الاشعة الكاملة الشديدة وبين الاشعة البواقي الغير الكاملة من الضعيفة والمتوسطة يحصل من الانوار الانوار القاهرة ارباب الاصنام النوعية الفلكية وطلسمات البسائط والمركبات العنصرية وكل ما تحت الكرة الثوابت فمبدأ كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو صاحب الطلسم النوري ثم ذكر ايضا ان قاعدة الامكان الاشرف يقتضي ايضا وجود هذه الانواع النورية المجردة لانها اشرف وذكر ايضا ان الانواع ليست في عالمنا عن مجرد الاتفاقات فانه لا يكون من الانسان غير الانسان ومن البر غير البر فالانواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد الاتفاق وانتقاش المجردات نفوسا كانت وعقولا بصور الانواع باطل لما سنذكره فلا بد وان يكون من نوعها اي ربها قائما بذاته في عالم النور ثابتا لا يتغير فهذه طريقته في صدور الاشياء عن المبدأ الاول والمشاؤن ايضا وان اشتهر عنهم ان عدد العقول عشرة الا ان المعلوم في اصولهم فقط ان عدد المحركات السماوية يجب ان يكون بعدد الكرات فلكية كانت او كوكبية ويزيد عليها واحد لعالم العناصر فان حال الكرات الجزئية كحال الكرات الكلية في استخراج الاوضاع لحركاتها الدورية الشوقية من القوة الى الفعل فيكون لكل كرة جزئية ايضا محركا مزاولا عاشقا ومحركا مفارقا معشوقا كما في الكرات الكلية فيكون للعقول عندهم كثرة وافرة لكن المصور في كلامهم من وجوه الاول انهم لم يذهبوا الى ان لكل كوكب ولكل فلك عقلا بل بعضهم ذهب الى ان عدد العقول بعدد الافلاك التسعة الكلية بزيادة واحدة للعنصريات وبعضهم الى انه بعدد الكرات الفلكية دون الكواكب حتى يكون الجواهر

العقلية بعدد ما ظهر لهم بصناعة المجسطي من الافلاك كخمسين واكثر قال صاحب الشفا فقد علمت ان الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال جزئيتها فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدع الاول بعدد الحركات فان كانت الافلاك المتحيرة انما المبدأ في حركة كرات كل كوكب منها قوة تفيض من الكوكب لم يبعد ان يكون المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات فكان عددها عشرة بعد الاول واولها العقل المحرك الذي لكرة الجرم الاقصى ثم الذي لكرة الثوابت ثم الذي لكرة زحل وكذلك حتى ينتهي الى العقل الفايض على انفسنا وهو العقل العالم الارضي ونسميه نحن العقل الفعال وان لم يكن كذلك بل كان لكل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها ولكل كوكب كانت هذه المفارقات اكثر عددا وكان على مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين فما فوقها واخرها العقل الفعال وقد علمت من كلامنا في الرياضيات مبلغ ما ظفرنا به من عددها اقول لا يخفى ان قول الاول لا يخ من فساد لانك قد علمت ان الطبيعة والقوة والصور النوعية في البسايط متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار وقد علمت ايضا ان الاجسام لا يتقدم بعضها على بعض بالعلية والايجاد اللهم الصور الجوهرية لجسم اخر وخصوصا في الابداعيات التي صورتها نفسها على اصولهم مع ان الصورة النوعية لجسم متقدمة على هيولاه وهيولي الفلكيات لا يتصور بصورة بعد اخرى ومفسدة امكان الخلاء عايدة ايضا فلا بد لهم من القول بكثرة العقول فوق عشرة كما هو المشهور ولا يبعد ان يكون سبب اشتهار احد امرين احدهما انه لما كان عدد العقول مما لزم عندهم من عدد الافلاك وعددها بحسب ما وجدوه في اول الامر تسعة فعدد المفارقات على هذا التقدير كان عشرة تسعة بازاء الافلاك وواحد للعناصر ثم لما ظهر لهم منظرا دق في احوال الافلاك واختلافها ايضا في السرعة والبطوء والاستقامة والرجعة والقرب الى الارض والبعد عنها واختلافها ايضا في مبدء عود انها الطولية والعرضية والقريبة والبعدية ان عددها ازيد مما وجدوه اولا حكموا بزيادة العقول ايضا على ما حكموا ابدا ولا يبعد ما استمرت الشهرة بعشرية عددها كما استمرت بتسعية عدد الافلاك وثانيهما ان لكل جملة من الافلاك يكون جملة من العقول بسيدها ومفيضها واحد منها كما ان لكل جملة من السماويات فلك كلي شامل لها محيط بها

الفن الثالث في بيان صدور العقول والافلاك

فاسم العدد باعتبار السادات من العقول والكليات من الافلاك لا ما عتبار الاتباع منهم والجزئيات منها

الثاني انه لا يمكن الجزم بان الصادر عن العلة الاولى يصدر عنه الفلك الاقصى الثالث انه ليس في كلامهم

ما يدل على ان العقول متوالية في الترتيب بحسب توالي الافلاك الرابع ان الجزم غير حاصل بان الاعتبارات

المذكورة في العقل هي التي حصلت منها الموجودات العقلية والنفسية والجرمية او غيرها ولا

ان العقل الواحد يكون علة للفلك الكلي بما فيه من الافلاك والكواكب ولا ان النفس المتعلقة

بكل فلك كلي واحدة الخامس ان الجهات الثلث في العقل الاخير غير كافية لصدور الانواع المتباينة

الصور المحفوظة الطبايع في درجة واحدة فان اختلاف القابل مع وحدة جهة الفاعل كما علمت

لا يوجب الا اختلاف انحاء الحصولات والتشخصات لنوع واحد دون اختلاف الحقايق و

مبادي الفصول والاظهر ان الاوايل من الحكماء رضي الله عنهم لم يحكموا بهذه الاحكام في

ترتيب الوجود على حسب الجزم واليقين بل لما تعذرت عليهم التفاصيل لانهم هم المثبتون

والمنشئ لعلم والمبعوث لبشر يعتبر يتعذر عليه التفاصيل فلا جرم طرقوا لمن ياتي بعدهم سبيلا

وسهلوا الباب عليهم بذكر انموذج ومثال في كيفية صدور الكثرة عن الواحد فيتيسر بعد تمام

الانموذج على الاذكياء تفصيل هذا الباب لكل بحسب طاقته البشرية الميسر لما خلق له والله

اعلم بحقايق الامور وما اسخف بعد هذه المراتب اعتراض الامام الرازي عليهم بما ذكره مرارا

من ان مثل هذه الكثرة لو كفى في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات فذات الواجب تعالى

يصلح ان يجعل مبدأ للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض

معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا وقد علمت وجه سخافة

هذا الكلام مرارا وعرفت ان الكثرة في العقول ليست من الامور الاعتبارية الصرفة فان الامكان

وان كان امرا سلبيا والوجوب امرا اضافيا لكن تعقلهما امر حقيقي والاليق بحال من اعتادت نفسه بالمجادلات

الفقهية وصارت الاراء الكلامية ملكة لها ان لا يشرع في علم يحتاج تعلمه الى نظرة ثانية وقريحة

خالية عن اقاويل المبتدعين المحب للرياسة في امور الدنيا ليحفظ غرضه ولا ينكشف قصوره على

ابناء العلم والعرفان واصحاب الذوق والوجدان وبهذا الطريق يصدر عن كل عقل عقل و

فلك وذلك اي صدور العقل والفلك عن كل عقل الى العقل التاسع فيصدر عنه فلك القمر

وعقل

والعناصر عن المبدأ الفياض

وعقل عاشر وهو المبدأ الفياض لما في عالمنا والمدبر لما تحت فلك القمر بالتاثير والايجاد لا بالتحريك والتصريف كما هو شان النفوس وهو العقل الفعال لعدم تناهي تاثيراته من النفوس والصور وغيرهما فيصدر عنه باعتبار تعقل جهة فقره وامكانه الخاص العام له ولغيره الهيولى المشتركة العنصرية وباعتبار تعقل جهة الصور النوعية المختلفة وباعتبار نسبة الوجوب الى المبدء الاعلى نفوسنا الناطقة وانما ذلك بمعاونة الاجرام السماوية المناسبة من جهة اشتراك كلها في الحركة الدورية لاشتراك العناصر في مادة واحدة ومن جهة اختلاف حركاتها الاختلاف انواع الصور الاولية للعناصر ومن جهة تركيب حركاتها المختلفة لتمزيج صور العناصر الى غير ذلك مما لا يعلم تفاصيلها الا خالق القوى والقدر ولكثرة المعاونات والاستعدادات المختلفة بكثرة اعداد فيضه لنوع نوع من دون الجهات الفاعلية لما عرفت ان جهات الفاعل لا يوجب التخالف العددي في قابل واحد كما اشار اليه بقوله بشرط استعداد الهيولى فان الفاعل الواحد بجهة واحدة يجوز ان يصدر عنه امور مختلفة لاختلاف القوابل او لاختلاف قابل واحد في استعداداته وليس استعداد الهيولى لقبول الصورة من جهة العقل الفعال والا لما تغير الاستعداد لان العقل لا يتغير اذ يتادى تغيره الى تغير واجب الوجود لانه ليس في عالم الحركات والازمنة بل استعدادها بسبب الحركات السماوية والاتصالات الكوكبية فان تلك الحركات تحدث اوضاعا سماوية مختلفة يختلف بها استعداد هيولى العناصر فيها حركة حادثة تقتضي وضعا حادثا تقتضي حدوث استعداد في الهيولى مستلزم لفيضان صورة حادثة من العقل الفعال على الهيولى وكل حادث في العالم حركة كانت او وضعا او استعدادا او صورة فهو مسبوق بشرط حادث وفي بعض النسخ بشرط سبق حادث والاول اولى لان الحركات المحدثة الجزئية بل ساير الحوادث اما ان يوجد دائما او بعد حدوث حادث اخر لا سبيل الى الاول والا لزم دوام الحادث وهو مح فتعين الثاني وهو ان قبل كل حادث زماني حادث اخر وهذه الحوادث اما ان يوجد على نهج الاجتماع في الوجود او على نهج التعاقب فيه لا سبيل الى الاول وهو اجتماعها في الوجود والا لزم اجتماع امور لها ترتب في الوجود لا نهاية كل منها الى الاخر السابق عليه وهو محال فقبل كل حركة حركة وقبل كل حادث حادث لا الى اول وهو المطلوب واعلم ان في ربط الحادث بالقديم اشكالا عظيما وهو ان العلة التامة للحادث ان كان

قديمة بجميع اجزائها لزم قدم الحادث وان كانت حادثة لا يمكن حصوله عن قديم بل يحتاج الى علة تامة حادثة تكون معها فى الوجود والا يلزم تخلف المع عن علته التامة فتنقل الكلام الى علة علة الحادث فيلزم من ذلك ترتب امور غير متناهية موجودة مجتمعة فى الوجود ومع ذلك لا تنتهى حادث فى سلسلة عللة الى قديم ولا ينزل قديم فى سلسلة معلولاته الى حادث فارادوا التفصى عن ذلك الاشكال فقالوا ان العناية الالهية لما اقتضت حدوث الحوادث انتهت سلسلة الايجاد الى امر ثابت الذات متجددة النسب متعاقبة الاضافات وذلك هو الحركة الدورية الدائمة فمن حيث دوامها استندت الى العلة القديمة ومن حيث حدوثها استندت اليها الحادثات وتفصيله ان الموجود من الحركة كما هو المشهور عندهم امر واحد مستمر هو التوسط بين المبدأ والمنتهى المفروضين او المتحققين وهو شخص واحد يلزمه اختلاف النسب بالقياس الى الحدود المفروضة فى المسافة فهى امر دائم باعتبار ذاته حادث باعتبار تلك النسب العارضة له بحسب الفرض فمن حيث الذات الثابتة استندت الى المبدأ الثابت ومن حيث النسب المتعاقبة استندت اليها الحوادث فينسب الثابت بالثابت والحدوث بالحدوث هذه خلاصة ما هو المشهور منهم وانت تعلم انه غير واف بدفع الاشكال اذ الكلام عايد فى استناد تلك النسب المتعاقبة الى ذات قديمة قال بعض الافاضل فى شرحه للهياكل بعد ما ذكر هذا الاشكال الوجه فى تحقيق المقام ان يقال ان المرجح لكل واحد من النسب هو النسب السابقة عليها وهكذا فان اعتبرت الحركة الوحدانية المستمرة بوحدتها فهى ثابتة مستندة الى العلل الثابتة وان اعتبرت النسب المتعاقبة وفرض لها اجزاء بحسب تلك النسب كان كل واحد منها مستندا الى السابق عليه اقول ما سماه تحقيقا فى غاية الضعف فان الكلام فى ان العلة التامة يجب ان يكون مجتمعة مع المعلول فى الوجود اى وجود كان وتلك الحركة التوسطية باعتبار نسبها امر متصل غير قار واجزاء المتصل الغير القار لا يجتمع فى الوجود فكيف ينسب بعضها الى بعض بالعلية التامة او بجزئيتها الاخيرة ويليه فى الضعف والسخافة ما ذهب اليه وابتهج به ناقلا عن بعض السابقين فى شرح الهياكل وفى رسالته المسماة بالزوراء من ان هذه الحركة الفلكية متصلة لا اجزاء لها فى نفس الامر بل بحسب الفرض وكذا سلسلة الحوادث متصلة وحدانية فان العقل يحكم بان استمرار المعلول واتصاله تابع لاستمرار العلة واتصالها فنسبة الصور المتعاقبة الى الحركة

و في بيان ربط الحادث بالقديم على طريقة الحكماء

الاستعدادية للمواد العنصرية نسبة الاجزاء المفروضة الى الحركة الدورية الفلكية والعجب انه مع انكاره لوجود الحركة المتصلة في الخارج وجعله الوجود مقصورا على التوسط منها الذى هو امر واحد اني كيف جعل اجزاءها جواهر موجودة متاصلة الوجود والاشبه بطريقتهم ما اشرنا اليه في مبحث الحركة واستنادها الى الطبيعة التى هى امر ثابت بالذات وحاصل ذلك الكلام انه لا يجوز ان يصدر عن معنى ثابت وحده شئ متجدد كالحركة الاوان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال اى احوال كانت لا يفتر بذلك المبدأ فان كان المبدء طبيعة فالتجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة وان كان ارادة فيجب ان يكون عن ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها الى جميع اجزاء الحركة نسبة واحدة فلا يتعين بعض منها بالوقوع دون اخر ولذلك صرحوا بان مزاول الحركة يجب ان لا يكون عقلا ولا نفسا بل قوة تخيلية منطبعة فسبب الحركة الارادية يكون لا محة التخيلات الجزئية المنبعثة عنها الارادات الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة ثم نقول لما ثبت ان الحركة الدورية الفلكية التى هى الموجبة للحركة الاستعدادية في هيولى العناصر على وجه الاعداد نفسانية صادرة عن النفس السماوية لاجل اشراقات عقلية واهتزازات علوية متواردة عليها من مبدأ العقلى ومعشوقها القدسى توجب انبعاثات للحركة شوقا اليه وتشبها به يوجب كل انبعاث للحركة حدوث اشراق ونيل روح من مبدأها ومعشوقها وكل اشراق ونيل وروح منه يوجب شوقا موجبا لانبعاث ارادة لحركة فيحصل هناك سلسلة من الاشراقات والتشويقات وسلسلة من الاشواق والارادات على وجه الاستمرار والاتصال ففى كل سلسلة شئ كالتوسط وهو امر ثابت وحدانى مستمر وشئ كالقطع وهو امر متصل متجدد ففى الاشراقات اشراق كلى بامر عقلى ثابت وفي الاشواق والارادات شوق كلى مبدأها نفس الفلك موجب لارادة كلية للحركة التوسطية واشواق جزئية مبدأها قوة منطبعة شوقية موجبة لارادات جزئية لحركات جزئية فحينئذ المبدأ القريب للحركة الارادية الفلكية ولنفرض لها اثنتان احديهما متجددة في الكيف والاخرى في الوضع قوة ذات جهتين جهة ثبات باعتبار ذاتها لانها امر جوهرى محصل الذات وجهة تجدد باعتبار انضمام امر متجدد اليه لو لم يكن مثل هذا الامر اليه لم يتم مبدئيته للحركة فانضمام كل جزء من احدى السلسلتين اليه هو مبدأ لجزء من اجزاء السلسلة الاخرى وبانضمام هذا الجزء اليه يصير مبدأ لجزء اخر غير الجزء من السلسلة الاولى على وجه الاتصال من غير ردد

واجزاء

الفن الثالث في بيان ربط الحادث بالقديم على طريقته

واجزاء كل من هاتين السلسلتين غير متفاصلة بعضها عن بعض في الوجود لانها متصلة واحدة لكن في التعبير يقع بحيث يوهم انها متفاصلة العبارة عن بيان كون المبدأ باعتبار انضمام اجزاء كل من هاتين السلسلتين يصير علة للاخرى فيتجدد كل منهما بتجدد الاخرى على وجه الاتصال كما عرفت في الحركة الطبيعية فاجعل ذلك مقياسا التصحيح صدور كل متغير عن حادث ومنشأ ذلك نقص الفاعل المباشر للحركة المصحوب للهيولى لوقوعها في اواخر الوجودات الموجب لبعده عن منبع الوجود والكمال وحاجته الى الاستكمال انا هنا اقول قد علمت طريقتنا من القول بتجدد الحركات جميعا فلكية كانت او عنصرية وقبلها جميع الممكنات عن درجة السرمدية الازلية فالاشكال في ربط الحوادث الزمانية بالقديم علينا اصعب لكن وفقني الله برحمته وفضله لا سيما حله انقشع بنوره غيم الشك عن وجه دلائل الحق واليقين وهو ان الحوادث تستند الى الحركة الدائمة ولا يفتقر هذه الحركة الى علة حادثة فان موضوع قولنا كل حادث زماني فله علة حادثة هو المهية التي عرض لها الحدوث من حيث كونها معروضة له ولا كذلك الحركة بل ماهيتها نفس الحدوث والتجدد فهي حادثة لذاتها والذاتيات لا تعلل والسؤال بلم لا يجري في حدوثها وتجددها كما لا يجري في كون الامس قبل وفي كون الغد بعد لان القبلية والبعدية نفس حقيقة الامس والغد ونحن بعد المراجعة الى عقولنا لم نحكم جزما الا بوجوب علة حادثة لمعلول متجدد واما المعلول الذي نفس هويته الحدوث والتجدد فلا نحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وحدوث زايد على هويته كالحركات المستقيمة العنصرية وغيرها من الكمية والكيفية بخلاف الدورية الفلكية التي لا يعرض لها حدوث غير حدوثها التجددي الذاتي الا بحسب الفرض والوهم كما ان الهيولى جوهرها ليس الا القوة والاستعداد فلا يحتاج في استعدادها الذاتي نحو الصور مطلقا الى معد ومهيئ واذا عرضت لها الاستعدادات الخاصة لصورة دون اخرى يحتاج الى معدات ومهيئات من خارج فالحاصل ان كل واحد من المتغيرات ينتهي الى هوية هي نفس التغير فلكونها متغيرا صح ان يكون علة للمتغيرات ولكونها نفس التغير صح ان يكون منسوبا الى جاعل اصل الهيا بافاضة الوجود عليها من دون خصوصيات تشخصاتها وشئون حصولاتها الموجبة الى علل حادثة مادية وتلك الهوية هي الحركة وهذا عرفها بعض المحصلين بانها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها وهذا

وفي بيان برهان التطبيق على نفي امور غير متناهية

التحقيق من الابحاث الشريفة التي انفرد بها في دفع اشكالات كثيرة والمص لما ذكر ان كل حادث يسبقه
حادث اخر ولزم من كلامه سبق حوادث غير متناهية اما مجتمعة او متعاقبة فاختار التعاقب ورد
الاجتماع اراد ان يشير الى برهان التطبيق الدال على نفي ترتب المجتمعات الغير المتناهية المستحيل باتفاق
اراء العقلاء فقال فان قيل لم قلتم انه يستحيل ترتب امور غير متناهية قلنا لانا اذا اخذنا جملتين
احديهما من مبدا معين الى غير النهاية واخرى مما قبله بمرتبة واحدة اي بمرتبة معينة متناهية من العدد
واطبقنا الثانية الناقصة على الاولى الزائدة بواحد او باكثر معين عليها بان نقابل الجزء الاول من الجملة
الاولى والجزء الثاني بالثاني والثالث بالثالث وهلم جرا فاما ان يتطابقا الى غير النهاية بان يوجد
بازاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة او ينقطع الثانية لا سبيل الى الاول والا لكان الزائدة مثل الناقصة
ويلزم من ذلك تساوي الجزء والكل الموجب لعدم كون الجزء جزءا والكل كلا هذا خلف فيلزم الانقطاع
فيكون الجملة الثانية اي الناقصة متناهية والاولى زائدة عليها بعدد متناه والزائد على المتناهي بعدد
متناه يجب ان يكون متناهيا فيلزم تناهي الجملتين على تقدير لا تناهيهما هذا خلف قال الشارح المحقق
وانما اعتبروا فيه الاجتماع في الوجود والترتيب لان الاحاد اذا لم يكن موجودة في الخارج معا كالحركات
الفلكية لم يتم التطبيق لان وقوع احاد احدهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست
مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن
دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت الاحاد
موجودة معا اما في الخارج او في الذهن اقول قد سلف منا ان للاشياء نحوا اخر من المعية دون الزمانية
والعلى هي المعية في اصل الوجود مع قطع النظر عن الكون في المتى واجزاء الحركة المتصلة لها هذه المعية
في الوجود وقد بينا ان علم الباري بجميع الاشياء التي وجدت وسيوجد علم واحد
حضوري وشهودي تام اشراقي وعلى هذا النحو وجود الاشياء
المتجددة عند الجواهر العقلية المرتفعة عن بقعة
التغير وافق التجدد وعلمها
الاشراقي الوجودي

بها فيجري فيهما من الحيثية التي ذكرها التطبيق والتضايف وغيرهما من البراهين

بالقياس الثاني للانقطاع ان كانت الاحاد متعينة

خاتمة للقسم الثالث من كتاب الهداية في احوال النشأة الاخرة للنفس الناطقة ولما ذكر المصنف في اخر فنون هذا القسم وجود جواهر عقلية هي وسايط جود المبدأ الاعلى الى المراتب المتاخرة البعيدة المناسبة للخير الاقصى واسباب حصول كمالاتها الموجبة لقرب المناسبة من جهة الحركات والاستعدادات فيها ينزل الوجود ويهبط الى مرتبة النقص والخسة كمرتبة الهيولى والحركة ولاجلها يرتقي الى ذروة الشرف والكمال بعد ان يهبط منها حيث يعرج بعد طي مراتب الجماد والنبات والحيوان الى درجة العقل المستفاد المستضيء بنور الحق في المعاد فكان الوجود الفايض من الواجب عقلا ثم نفسا ثم جرما ثم عاد نفسا ثم عقلا كما في قوله تعالى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثم يعرج فيها وظاهر ان اشبه الموجودات في هذه السلسلة العودية بالعقول الابداعية هي النفس الناطقة لوقوعها في اخر مراتب العود لكونها اشرف وجودا واقوى تخلصا من الهيولى اذ مراتب الشرف باعتبار مراتب البراءة عن القوة والخسران اللذين مبدأهما الهيولى والابدان فاراد ان يشير الى ان لها وجودا اخرويا لا يحتاج فيه الى البدن واحوالا اخروية سانحة عليها من ذاتها لاجل ملكاتها واخلاقها المكتسبة لها من البدن وهيئاتها بحسب النشأة الاولى وذلك الوجود البقائي للنفس بعد بوار البدن يسمى بالنشأة الاخرة لها فوضع ستة فصول للمباحث المتعلقة بوجودها واحوال وجودها بعد الموت وفساد البدن سماها بالهدايات لكونها مما يزاح تبيين مقاصدها اوهام الجاحدين لثبوت المعاد من الذين انسلخوا عن الملة والدين ومما يجب ان يعلم قبل الخوض في تلك المقاصد ان المعاد على ضربين ضرب لا يفي بوصفه وكنهه الا الوحي والشريعة وهو الجسماني باعتبار البدن اللايق بالاخرة وخيراته وشروره والعقل لا ينكره وضرب يمكن تصحيحه من جهة النظر والقياس والشرع لا ينكره بل ربما يشير اليه اشارات مقنعة وعبارات مشبعة تكفي لطالب الحق واليقين ويهدي لمن يشاء الى صراط مستقيم كقوله تعالى يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً وبالجملة فكل ما لا يتوصل العقل بالدليل الى اثبات وجوده او عدمه وانما يكون مع جوازه فقط فان النبوة تكشف عن حاله وتنفرد على وجوده او عدمه ولما صح عند العقل صدق النبوة فيتم عنده ما قصر عنه ويكمل ما نقص عن معرفته كما في قوله عليه وآله السلام اني بعثت لاتمم مكارم الاخلاق فتفصيل السعادة والشقاوة الجسمانيين يطلب من القرآن والحديث على الوجه المفصل المشروح في مواضع

وفى ان المعاد على ضربين

عديدة منها الان حقايق الاحوال المعادية على هيئاتها وخصايص صورها وكيفياتها مما ان نوقف

به الا بقدر ما خوطبنا بذلك من الوعد والوعيد ثم اذا انزلنا طاهرة عن الاحالة والامتناع و

اوقفنا المخبر عنه موقع الجواز والامكان وبينا رجحانه على دعاوى المنكرين والخصوم فى بابه مقام

التنزيل والاخبار النبوية فيه مقام البراهين فى المعانى الهندسية ومقام الادلة الواضحة فى العلوم

الطبيعية والالهية وصار العقل قاصرة عن تصور كيفياته بعد ايقانه بوجوبه وتصديقه بما يشير به

التنزيل معذورا عند خالقه وخصوصا اذ قال عز اسمه وننشئكم فيما لا تعلمون ولولا ان احوال النشأة

الثانية وتفصيل كيفياتها باب لا مطمع للعرف بوجوبه فى الاحاطة بكنهها الا عند قيام الساعة لما قال

تعالى جده لرسوله عليه واله الصلوة والسلام قل ما كنت بدعا من الرسل وما ادرى ما يفعل بى ولا بكم ان

اتبع الا ما يوحى الى واليه يرجع قوله تعالى وعنده علم الساعة واليه يرجعون وللشيخ الرئيس اشارة خفية

فى اخر الهيات الشفا الى وجه صحة المعاد الجسمانى بقوله ان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية

بل تزداد عليها تاثيرا وصفا كما تشاهد فى المنام فربما كان المحكوم به اعظم شانا فى بابه من المحسوس

على ان الاخروى اشد استقرارا من الموجود فى المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل

وليست الصورة التى ترى فى المنام بل والتى تحس فى اليقظة كما علمت الا المرتسمة فى النفس الا ان

احديهما تبتدئ من باطن وتنحدر اليه والثانية تبتدئ من خارج وترتفع اليه فاذا ارتسم فى النفس

تم هناك الادراك المشاهدة وانما يلتذ ويؤذى بالحقيقة هذا المرتسم فى النفس لا الموجود فى الخارج وكلما

ارتسم فى النفس فعل فعله وان لم يكن بسبب من خارج فان السبب الذاتى هو هذا المرتسم والخارج هو

سبب بالعرض وسبب السبب فهذه هى السعادة والشقاوة الخسيستان واللتان بالقياس

الى الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها

بالذات وتنغمس فى اللذة الحقيقية وتتبرأ عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التى كانت لها

كل التبرؤ ولو كان بقى فيها اثر اعتقادى او خلقى تأذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى

ان تنفسخ انتهى كلامه ويقرب منه ما ذكره الشيخ الغزالى فى بعض مسفوراته بقوله ان اللذات

المحسوسة الموعودة فى الجنة من اكل ونكاح يجب التصديق بها لامكانها واللذات كما تعلم حسية

وخيالية وعقلية اما الحسى فلا يخفى معناه وامكانه فى ذلك العالم كامكانه فى هذا العالم فانه بعد

ردّ الروح الى البدن وقام البرهان على امكانه واما الكلام في انّ بعض هذه اللذات مما لا يرغب فيها
رغبة كاملة لبعض العقلاء كاللبن والاستبرق والطلح المنضود والسدر المخضود فانّ هذا انما يخوطب
به جماعة يعظم ذلك في اعينهم ويشتهونه غاية الشهوة ولكل احد في الجنة ما يشتهيه كما قال
تعالى ولكم فيها ما تشتهي انفسكم ولكم فيها ما تدعون واما الخيالي فلذة كما في النوم الّا انّ النوم
مستحقر لاجل انقطاعه فلو كانت دائمة لم يظهر الفرق بين الخيالي والحسي لانّ التذاذ الانسان بالصورة
من حيث انطباعها في الخيال والحس لا من حيث وجودها في خارج فلو وجد في الخارج ولم يوجد
في حسه بالانطباع فلا لذة له ولو بقي المنطبع في الحس وعدم في الخارج لدامت اللذة وللقوة المتخيلة
مقدرة على اختراع الصور في هذا العالم الّا انّ الصور المخترعة متخيلة وليست محسوسة ولا منطبعة
في القوة الباصرة فلذلك لو اخترع صورة جميلة في غاية الجمال وتوهم حضورها ومشاهدتها لم
يعظم سروره لانه ليس يصير مبصرا كما في المنام فلو كانت للخيال قوة على تصويرها تصورها في القوة الباصرة كما له
قوة تصويرها في المتخيلة لعظمت لذته ونزلت منزلة الصورة الموجودة من خارج ولم يفارق الدنيا
الاخرة في هذا المعنى الا من حيث كمال القدرة على تصويرها الصورة في القوة الباصرة ولا يخطر بباله
شيء يميل اليه الّا ويوجد له في الخيال بحيث يراه واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وآله انّ في
الجنة سوقا يباع فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة على اختراع
الصور بحسب الشهوة وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على الايجاد من خارج الحس فحال
امور الاخرة على ما هو اتم واوفق للشهوات ولم ولا ينقص رتبتها في الوجود اختصاص وجودها
في الحس وانتفاء وجودها من خارج فانّ وجودها مراد لاجل خطر وحظ من وجوده في حسه فاذا
وجد فيه فقد توفر حظه والباقي فضل لا حاجة اليه وانما يراد لانه طريق المقصود وقد تعين كونه
طريقا في هذا العالم الضيق القاصر اما في ذلك العالم فمتسع الطريق ولا يتضيق واما الوجود الثالث
العقلي فهو انما ان يكون هذه المحسوسات امثلة للذات العقلية التي ليست بمحسوسة فانّ
العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة كالحسيات فيكون هي امثلة لها كل واحد مثالا للذة اخرى
مما رتبته في العقليات يوازي رتبة المثال في الحسيات فانه لو راى احد في المنام الخضرة والماء الجاري
والوجه الحسن والانهار والامطار المطرة باللبن والعسل والخمر والاشجار المزينة بالجواهر واليواقيت

واللآلي والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسورة المرصعة بالجواهر والغلمان المماثلين بين يديه للخدمة لكان المعبر يعبر ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع واحد بل كل واحد يحمله على نوع اخر من السرور ويرجع بعضه الى سرور العلم وكشف المعلومات وبعضه الى سرور المملكة ونفاذ الامر وبعضه الى مشاهدة الاصدقاء وان اشتمل الجميع اسم اللذة والسرور فهي مختلفة المراتب مختلفة الذوق لكل واحد مذاق يفارق الاخر فكذلك اللذات العقلية ينبغي ان يفهم كذلك وان كانت مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وجميع هذه الاقسام ممكنة فيجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يصيب كل واحد بقدر استعداده فالمشغوف بالتقليد والجمود على الصورة لم ينفتح له طريق الحقايق ولا يتمثل له هذه الصور والعارفون المستصغرون بعالم الصور واللذات المحسوسة الحسية نفتح لهم من لطايف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم و دستمي شرههم وشهوتهم حد الجنات فيها الكل بقدر ما يشتهيه فاذا اختلفت الشهوات لم يبعد ان تختلف العطيات واللذات والقدرة واسعة والقوة البشرية عن الاحاطة بعجائب القدرة قاصرة والرحمة الالهية افضت بواسطة النبوة الى كافة الخلق القدر الذي احتملت افهامهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهى العلم من امور يليق بالكرام الالهيين انتهى قوله اقول وهذان القولان من كلام هذين الشيخين قريب مما رأينا من كلمات ائمة الحكمة والكلام في باب توجيه المعاد الجسماني بالعقل وحاصلهما ان النفس الناطقة لكونها من سنخ الملكوت ونتيجة عالم القدرة والقوة لها قدرة على اختراع الصور لكن الصور التي تخترعها حين تعلقها بهذا البدن الكثيف الظلماني المركب من الاضداد ليست الا ضعيفة الوجود لا يترتب عليها الاثار الخارجية ولا يكون ثابتة ايضا بل متغيرة لان مظهرها قوة دائمة التحلل والانتقال والتجدد والزوال حسب اختلاف حالته اختلاف فانزجت محلها بسبب ما يرد عليه من التشوشات والمغيرات الخارجية والداخلية وكلما استراحت النفس من الاشتغال الضرورية والحركات اللازمة لحفظ هذا البدن المجتمع من الامور المتنافرة المتمايلة الى الانفكاك وتعطلت حواسها الظاهرة واحتبست عن استعمال النفس اياها اما بالنوم او بتوجهها الى الجنبة العالية بقوة في ذاتها فطرية او كسبية اغتنمت الفرصة ورجعت الى ذاتها ثم صيحت مخترعة للصور مشاهدة اياها بحواسها التي هي في ذاتها بلا مشاركة البدن فان

الانسان

الانسان في حالة النوم يبصر ويسمع ويذوق ويشم ويلمس مع ان حواسه الظاهرة معطلة عن الادراكات فعلم ان للنفس بصرا وسمعا وذوقا وشما ولمسا في ذاتها من دون الحاجة فيها الى البدن بل هي اتم واصفى من التي في البدن ولو لم يكن هذه عايقة للنفس عن استعمالها اياها وكان حواس البدن كلها يرجع الى حاسة واحدة وهي الحس المشترك فجميع حواس النفس وقواها ترجع الى قوة واحدة هي ذاتها النورية الفياضة والرؤية لم يسم الرؤية لانها في العين اذ لو خلقت في الجبهة او من دون الة جسمانية لكانت رؤية ايضا بل لانها غاية المعرفة وكل معرفة لشئ اذا انتهت الى الغاية تصير مشاهدة لذلك الشئ وجميع المعارف والاعتقادات الحقة اذا ارتفع هذا الحجاب بالموت تنقلب مشاهدات ويكون مشاهدة كل احد على قدر معرفته فالمعرفة بذر النظر والمشاهدة بل هي بعينها حين يرفع الحجب ينقلب مشاهدة كما ينقلب التخيل ابصارا عند تغميض العين بل بعد تكرار النظر الى الشمس مثلا ثم اعلم ان النفس يصير في حال رجوعها الى ذاتها من هذا العالم ادراكها الكلي عين قدرتها عليها وكلما كانت النفس اتم قوة واقوى جوهرا واقل مزاحمة ومعاقة من قواها اما لفتورها وضعفها كما للمجانين والمرضى او لقوتها خيرة كانت او شريرة كالانبياء والاولياء والكهنة والمجذوبين كانت ملاقاتها ومشاهدتها للصور اقوى وترتب اثار الوجود الذاتي اوايلها عليها اكثر مع بقاء تعلقها بالدنيا والبدن فان النفوس القوية التي لا يشغلهم شان عن شان ولا يلهيهم موطن عن موطن ولا تجارة ولا بيع عن ذكر الله وتذكر الامور الاخروية هي كالمبادي العالية ذاتا وفعلا يقتدرون على ايجاد امور واشباهها وربما يبلغ قوة نفوسهم الى حد يسري في غيرهم فيفيدون له قوة يقدر بها على مشاهدة الامور الغيبية كاسماع النبي صلى الله عليه وآله الصحابة ذكر الحصى والاحجار ان لم يكن هذه الحال دائمة لهم بحسب خواص الاوقات والتعلقات وما يتبعهما من الاحوال كما روي عن النبي عليه وآله السلام ان لله في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها وبالجملة لا يبعد ان يكون لبعض افراد الناس نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم القدس واوفق التامة والكمال قليلة الالتفات الى عالم الحس قوية التلقي من عالم الغيب قليلة الانغماس في جانب الظاهر لا يشوشها المفكرة ولا يشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة ويحصل لذلك الانسان في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويتمثل له العقول المجردة والنفوس الكلية والروحانيات وامور الاخرة

ويشاهدها

وفي بيان اعادة النفس في الآخرة

ويشاهدها مشاهدة صحيحة اتم من المشاهدة الدنياوية الناقصة لاجل كدورة وضعف الادراك فكدورة الشهوات وشواغل هذا القالب المظلم حجاب عن غاية المشاهدة كما قال الله تعالى ولا يدركه الابصار وربما يشتغل بعض الكاشفين صور ذلك الوطن عن مشاهدة صور هذا الموطن في اليقظة وسلامة الالات على عكس حال المحجوبين وجميع ما ذكرنا الظهور سلطان الآخرة على بعض النفوس بوجه من الوجوه وهذا انموذج لمعرفة احوال الآخرة لها فانها اذ انقطعت تعلقاتها بالبدن وخلت ولخراب البيت رحلت صارت حواسها الباطنية لادراك امور الآخرة اشد واقوى فيظهر لها حسب اكتسابها في الدنيا من الاخلاق والاعمال والملكات والصفات الكريمة او الكريهة صور حسنة بهية كالجنات والانهار والحور والغلمان والحلل الفاخرة والتيجان المكللة باليا قوت واللؤلؤ والمرجان او قبيحة موذية موحشة من العقارب والحيات والنيران والحميم والزقوم والتصلية في الجحيم ثم اعلم ان اعادة النفس الى بدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القيمة كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل وروايات كثيرة متظافرة لاصحاب العصمة والهداية غير قابلة للتاويل كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل شئ عليم فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه امر ممكن غير مستحيل فوجب التصديق بها لكونها من ضروريات الدين وانكارها كفر مبين ولا استبعاد ايضا فيها بل الاستبعاد والتعجب من تعلق النفس اليه اولا لا امر اظهر من تعجب عوده اليه ولا يلزم ان يكون حدوث ليا قته واستعداده لتعلقها مما يحصل له شيئا فشيئا وطوعا قامته الى كماله قليلا قليلا كتكونه اولا نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم عظاما ثم طفلا الى تمام الخلقة على حسب ما يقتضيه التوالد والتناسل فان ذلك نحو خاص من الحدوث والحدوث لا ينحصر الا في هذا النحو لجواز ان تكون دفعة تاما كاملا لاجل خصوصية بعض الازمنة والاوقات والاوضاع الفلكية بوجه ارادة الله تعالى في ايجاد الناس وتكوين اجسادهم دفعة واحدة ونفخ ارواحهم في اجسادهم المتكونة نفخة واحدة بتوسط بعض ملائكته فرد الله تعالى بواسطة واهب الصور تلك الصور الى موادها لحصول المزاج الخاص مرة اخرى كما تكونا لوف كثيرة من

الحيوانات كالذباب وغيرها فى الصيف من العفونات متكونا دفعيا ولا يلزم ان يكون نحو التعلق واحدا فى البدو والاعادة بل يجوز ان يكون التعلق الاخروى الى البدن على وجه لا يكون مانعا من حصول الافعال الغريبة والآثار العجيبة ومشاهدة امور غيبية لم يكن من شان النفس مشاهدتها اياها فى النشأة الدنياوية وكذا اقتدارها على ايجاد صور عجيبة غريبة حسنة او قبيحة مناسبة لاوصافها واخلاقها ولا يضرنا ايضا كون البدن المعاد غير البدن الاول بحسب التشخص لاستحالة كون المعدوم بعينه معادا وما شهد من النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد وكذا ما روى من قوله عليه واله الصلاة والسلام يحشر بعض الناس يوم القيمة على صورة يحسن عندها القردة والخنازير يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والالام الجسمانية غير من صدرت منه الطاعات والخيرات وارتكب المعاصى والشرور قلنا العبرة فى ذلك بالجوهر المدرك وهو النفس ولو بواسطة الالات وهى باقية بعينها وكذا المادة والشخص كالاجزاء الاصلية فى البدن وغيرها ولهذا يقال للشخص مع انتقاله من الصبوبة الى الشيخوخية والتجددات والاستحالات الواقعة فيما بين انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيات وكثير من الاعضاء والالات ولا يقال لمن جنى فى الشباب فعوقب فى المشيب انها عقاب لغير الجانى هذا واعلم انه قد زعمت الفلاسفة الطبيعيون واوساخ الدهرية الذين لا اعتداد باقوالهم وارائهم فى الملة ولا فى الفلسفة انكار المعاد مطلقا للانسان زعما منهم انه متكون من مزاج وامتزاج لهذا الهيكل المحسوس بما له من القوى والاعراض وذلك يفنى بالموت ولا يبقى منه الا المواد العنصرية ولا اعادة للمعدوم فهما فسد لا يرجى له عايد فحكوا بانه اذا مات فات ونيل سعادة او شقاوة ترهات كما حكى الله عنهم فى كتابه المجيد ما هى الا حيوتنا الدنيا نموت ونحيى مثل العشب فى المرعى فصير غثاء احوى فلهذا السبب انكروا النبوة المنذرة بالبعث وفوايدها واصر واصروا على منع نشرها واحكامها وفى هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما قرره المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس فى امر المعاد لتردده فى ان النفس هو المزاج الحاصل من التركيب والامتزاج فيفنى بالموت ولا يعاد ام جوهر باق بعد الموت يكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على تحقق

المعاد وحقيقته لكنهم اختلفوا فى كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسمانى فقط لان الروح عندهم جسم سار فى البدن سريان الزيت فى الزيتون وماء الورد فى الورد والنار فى الفحم وذهب جمهور الفلاسفة الى انه روحانى فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فيعود وما ذهب اليه كثير من علماء الاسلام كاصحابنا الامامية رضوان الله عليهم والشيخ الغزالى والكعبى والحليمى والراغب الاصفهانى هو القول بالمعادين الروحانى والجسمانى جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا رأى كثير من الصوفية والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازى الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى البدن لا فى هذا العالم بل فى الاخرة والتناسخية بقدمها وردها اليه فى هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار فان قيل الآيات المشعرة بالمعاد الجسمانى ليست اكثر واظهر من الآيات المشعرة بالتجسيم والتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تاويلها قطعا فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحانى واحوال سعادة النفس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان والاجسام على وجه يفهمه العوام فان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلق لارشادهم بقدر استعدادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وتبقية النظام المفضى الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدونه لذة وكمالا والانذار عما يعدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام تقصر عقولهم لالفهم بعالم الاشباح والمحسوسات عن ذات المبدأ الاول وذوات العقول الفعالة التى هى المبادى القصوى والشريعة تحاكيها لهم بمثالاتها الماخوذة من المبادى الجسمانية وتحاكيها بنظايرها من المبادى المدنية وتحاكى الافعال الالهية بافعال المبادى المدنية من الملوك والسلاطين القهارين ويحاكى افعال القوى والمبادى الطبيعية بنظايرها من الملكات والصناعات والقوى الارادية وكذلك يخاطبهم من المعقولات بنظايرها من المحسوسات فيعبر عن الهيولى بالهاوية او الظلمة او الماء وعن العدم بالظلمة وعن اصناف السعادات التى هى غايات افعال الفضائل الانسانية بنظايرها من الخيرات العرفية التى تظن انها خيرات ويحاكى مراتب الموجودات فى الوجود بنظايرها من المراتب المكانية والتقدمات الزمانية فوجب ان يخاطبهم الانبياء من امر المعاد بما هو مثال للمعاد الحقيقى ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام ولهذا قيل ان الكلام مثل

واشباح للفلسفة فلذا انما يجب التاويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا سيما على ما ذكرنا
من القول بكون بدن المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكرتم من حمل كلام الشريعة ونصوص
الكتاب على الاشارة الى مثال معاد النفس والرعاية لمصلحة العامة يؤدي الى نسبة الانبياء صلوات
الله عليهم الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلائق والتعصب طول العمر
لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها نعم لو قيل ان
هذه الظواهر مع ارادتها من الكلام وثبوتها في نفس الامر مثل للمعاد الروحاني واللذات و
الالام العقلية وكذا اكثر ظواهر القران على ما يراه المحققون من علماء الاسلام بناء على ان العوالم
متطابقة فكل ما يوجد في عالم الاجسام والاشباح من الانواع يوجد نظايرها على وجه الطف
واصفى في عالم الابداع لكان حقا لا ريب فيه ولا استبعاد في تفسيره **هداية** النفس الانسانية
بعد خراب البدن وفساد المزاج اما ان تفسد او تبقى وعلى الثاني اما ان يتعلق ببدن اخر على سبيل
التناسخ او لا يتعلق بل يبقى موجودة بلا تعلق لا سبيل الى الاول وهو فسادها لان النفس لا يقبل
الفساد والا لكان فيها شيء يقبل الفساد وشيء يفسد بالفعل فيكون فيها شيء يجري مجرى المادة
الحاملة لقوة الفساد وشيء يجري مجرى الصورة وهو الفاسد بالفعل لان الفاسد بالفعل
غير القابل للفساد الحامل لقوة البطلان لان القابل للشيء يبقى ذاته مع المقبول والفاسد بالفعل
لا يبقى مع الفساد فيكون القابل غير الفاسد قال الشارح الجديد فيه بحث اذ ليس معنى قبول الشيء
للعدم والفساد ان ذلك الشيء يبقى متحققا ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة
فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم في الخارج واذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصور معه العدم
حكم العقل عليه بالعدم ووصفه به في حد نفسه في العقل لا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء و
قبول وعدم قائم بذلك الشيء اقول كانه نفى البرهان المذكور على كون كل حادث مسبوقا بالزمان
محتاجا الى مادة حاملة لامكانه ولا فرق في ذلك بين جانبي الوجود والعدم لان البرهان اذا تم
في جانب الوجود تم في جانب العدم بلا تفاوت اصلا نعم كل معدوم صرف لم يدخل في عالم الوجود
لا يحتاج في عدمه الى سبق حامل له بل ذاته حاملة لعدمه بالمعنى الذي ذكر من ان العقل يتصور
ماهيته ويضيفها الى العدم فيجدها موصوفة بالعدم في العقل ويحكم بها على عدم اتصافها بالوجود

في الخارج

بعد خراب البدن

فى الخارج فيصدق الموجبة الذهنية والسالبة الخارجية لقيام معنى العدم فيها فى الذهن وعدم قيام الوجود فى الخارج اصلا واما الاشياء التى تطرء عليها العدم بمعنى رفع الوجود الذى كان ثابتا لها فى الخارج فلا بدّ لها من حامل لقوة عدمها وبطلانها لا يكون ذلك الحامل نفس ذاتها وتمام حقيقتها لان حيثية فعلية الذات والوجود غير حيثية القوة الفساد والبطلان التى تساوق قوة الفعلية والوجود لان جواز العدم يكون مع جواز الوجود وتقدم فى بحث الهيولى ان الاستعداد والفعلية متقابلان فلا بد وان يكون الحامل لقوة الفساد اما جزء ذاتها الذى هى بها بالقوة ان كانت مركبة او محلا لذاتها ان كانت بسيطة كالصور والاعراض فحامل قوة الفساد للنفس ان كان محلا لها فيكون النفس قائمة بالمادة وقد ثبت تجردها وان كان جزء لذاتها فيكون ذاتها مركبة من مادة وصورة وقد ثبت بساطتها هذا خلف وان تجد احد بساطة النفس على هذا الوجه بل جوز كونها متالفة من مادة وصورة مفارقتين جوهرتين يزول احديها وهى الصورة لها وتبقى الاخرى وهى المادة الحاملة لقوة وجودها وعدمها انتقل الكلام الى السنخ الباقى من النفس ولا نعنى ههنا بالنفس الا جوهر مجرد احدى الذات محل العلوم والمعارف وهو سنخها الباقى ولو كان قابلا للفنا يلزم اجتماع الوجود والعدم فيه عند خروج الفناء من القوة الى الفعل فتكون موجودة ومعدومة معا فى حالة واحدة هذا محال ثم انك قد علمت فيما سبق ان معنى قوة الوجود والعدم فى الكائنات الفاسدات ليس معنى الامكان الذاتى الذى يعم المبدع والكاين جميعا وهو قسيم ضرورتى الوجود والعدم لان هذه هى القوة الاستعدادية التى تبطل عند حصول الشئ الذى هى استعداد له بخلاف ذلك فانه يجتمع مع وجود الممكن وعدمه فليس لك ان تقول ان المفارقات كالعقول ممكنة الوجود والعدم وهى بالفعل موجودة فيجتمع فيها فعلية الوجود وقوة العدم والوجود مع انها بسيطة لما بينا مرارا من ان الفرق بين القوة والامكان حيث ان احدهما بحسب الذهن والاخر بحسب الخارج فنفا احدهما التركيب بحسب الخارج فان قلت النفس وان كان جوهرا مباينا عن المواد لكن لما كان استعداد وجودها عن المبدء المفارق فى المادة البدنية المرجحة لوجودها فلم لا يجوز ان يكون استعداد عدمها ايضا فى تلك المادة البدنية فينعدم وان كانت علتها الفياضة لوجودها باقية كما كانت باقية قبل حدوثها فيكون البدن محلا لامكان فسادها كما كان محلا لامكان وجودها قلنا البدن بسبب مزاجه الصالح

لتدبير النفس استعد لان يكون له كمال ونفس مدبرة ويلزم من وجود النفس له ان يكون متحققة في نفسها حتى يكون له وبنحو وجود الجوهر المباين في نفسه وهو بان يكون وجوده الخاص وجودا لنفسه ولا يمكن ان يكون وجوده في نفسه الذي هو وجوده لنفسه هو بعينه وجوده لغيره بل يتغاير الوجودان لا كالجوهر المقارن والعرض حيث ان وجودهما في نفسهما هو بعينه وجودهما لشئ اخر فقد علم ان وجود النفس للبدن غير وجودها في نفسها وان استلزم الاول للثاني بحسب استدعاء استعداد البدن للاول وافاضة المبدأ الجواد للثاني عليه لكونه مقدمة للشئ الواجب اعطاؤه من جهة تمام الاستعداد في القابل وعدم البخل في الفاعل فكون النفس للبدن يستلزم كونها في نفسها لكن لا يلزم من انتفاء النفس عن البدن لاجل زوال استعداده وعدم قابليته لها وبطلان كونها كمالا له لا انتفاء وجودها في ذاتها بل انتفاء وجودها للبدن فقط اذ كون الشئ لشئ وان اقتضى وجوده في نفسه لكن سلب الشئ عن شئ لا يقتضي سلبه في نفسه اولا ترى ان كون الفرس لك يستلزم ان يكون له كون في نفسه ولكن لا يلزم من فقدانه عنك فقدانه في نفسه اللهم الا اذا كان ذلك الشئ مما يكون وجوده في نفسه عين وجوده لشئ اخر فيلزم من انتفائه عن المحل انتفاؤه في نفسه لاتحاد الوجودين كالجواهر المقارنة والاعراض حيث يلزم من زوالها عن محالها فسادها في انفسها بخلاف النفس لكونها جوهرا مفارقا فالبدن فيه استعداد ان يكون له نفس وفيه استعداد ان لا يكون له نفس كما عند حلول الاجل لا ان فيه استعداد الوجود النفس واستعدادا لعدمها لكن اللزوم بين الوجودين متحقق اي وجود النفس له ووجودها لذاتها لا بين العدمين اي زوالها عن البدن وبطلانها في ذاتها بل هي باقية ببقاء مبدعها وما احسن ما مثل بعضهم البدن بشبكة اقتنص بها وجود النفس من مبدئها المفارق فبعد الوقوع في عالم الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج الى بقاء تلك الشبكة فيبقى ببقاء علتها الفياضة بل الشبكة عائقة لها عن وجودها الاستقلالي وطيرانها في فضاء عالم القدس فثبت ان البدن شرط حدوث النفس لا شرط بقائها وايضا النفس جوهر وتعلقها وارتباطها بالبدن من باب المضاف وهو اضعف الاعراض واخسها فبطلان الاضافة التي هي اضعف الاعراض لا يوجب بطلان الجوهر القائم بنفسه وقد علمت ان عدم احد اسباب وجود الشئ بالذات سبب لعدم ذلك الشئ وعلمت ان البدن سبب

وابطال التناسخ

بالعرض فوجود النفس ولا مادة لها وصورتها بعينها هي ذاتها وفاعلها المفارق وغايتها اتصالها به فيلزم ان يكون باقية مادام كون مبدئها المفارق باقيا ومقارنة البدن وقواه وهيأتها الظلمانية ولغشيتها المادية عن اتصالها بالقدس كما يضعف الطير عن الوصول الى الجو العالي واتصاله بالطبقة السماوية بمقارنة الشبكة وتقوى بتعطله فاذا مات البدن وخربت بنيانه وهجرت جنوده وقواه تخلص جوهر النفس عن حبس البدن وموذيات القوى وتشرق بمصاحبة القدسيين والملأ الاعلى مع حصول كمالها واعتبر بالآلات النجار ومدخليتها في وجود الكرسي ثم بقاؤه مع انتفاء الآلة او معها فسقيا لنفوس صرفت قواها في سبيل الحق واستعملت القوى والآلات البدنية في تحصيل مطلوبها القدسي ومرادها العقلية ثم نفضها ورفضها بالكلية كما في قول شاعر من الحكماء واذا كانت النفوس كبارا تعبت في مرادها الاجسام ولا سبيل الى الثاني وهو قول بالتناسخ وانتقال النفس من بدن الى بدن آخر سواء كان من نوعه اولا وسواء كان النقل بالنزول او بالصعود لان النفوس حادثة على ما مرّ على ما هو مذهب المعلمين والرؤساء وساير المتاخرين خلافا للاقدمين من حكماء فرس ويونان ما خلا ارسطو واتباعه فيكون التناسخ محالا لان النفس كلما كانت حادثة بحدوث البدن كان المزاج البدني باستعداده الخاص استدعى وجودها عن المفارق وتعلقها به فالبدن الصالح للنفس كاف في فيضان النفس عن مبدئها فكل بدن يصلح ان يتعلق به نفس فلو تعلق به نفس اخرى غيرها استحقه بالاستعداد عن المبدأ بل على سبيل التناسخ فقد تعلق بالبدن الواحد نفسان مدركتان له وانيتان مدركتان وهو محال اذ لا يشعر كل واحد من الناس من ذاته الا نفسا واحدة وايضا ان كان النقل بالنزول عن الانسان وظاهر ان اعداد الحيوانات يزيد على الانسان كالنبات على الحيوان فيفضل ذوات النفوس من الاجساد البدنية على نفوسها بشيء لا يتقايس وهو محال وان كان بالصعود الى الانسان فالنفوس المستقلة تفضل على الابدان فيتمانع ومن الحيوانات الصغار انواع يزيد عدد نوع واحد منها على جميع الحيوانات الكبار وكذا في النبات فلا يصح ما ذكروا وتفصيل هذا البحث يطلب من كتاب حكمة الاشراق وشرحه للعلامة الشيرازي **هداية** لما اثبت بقاء النفس بعد خراب البدن يريد ان يثبت لها سعادة وشقاوة حقيقيتين دون ما هو بحسب البدن وخيراته وشروره

لماثر

لما مر من ان تفصيلها استفاد من الشرع ولا شك في ان سبب السعادة هو حصول اللذات و
ان سبب الشقاوة هو حصول الموذيات واثبات اللذة والالم موقوف على تصور معناهما
فلذا فسرهما بقوله اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم وانما قيد بالحيثية لان الشيء قد
يلايم من وجه دون وجه اخر والالتذاذ يختص بالجهة التي هو من تلك الجهة ملايم واعلم ان ادراك
الشيء كما عرفت قد يكون بحصول صورة مساوية له وقد يكون بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول
ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته ولهذا عدل الشيخ الرئيس عن هذا التعريف المشهور
بقوله اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك فاورد لفظ
النيل الذي هو بمعنى الاصابة والوجدان وانما لم يكتف بالنيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز
واللذة لا يحصل الا بالشعور بما هو ملايم وخير ولما لم يوجد لفظ يدل على الادراك والاصابة جميعا
بالمطابقة اوردهما معا وقدم الاعم الدال بالمطابقة واورد بالمخصص الدال بالمجاز وجماعة زعموا
ان اللذة خروج عن الحالة الطبيعية وهذا خطأ نشأ من اخذهم ما بالذات مكان ما بالعرض فان الادراك
الحقيقي يكون بسبب انفعال الالة وتغيرها عن حال الى حال لكن المدرك كما علمت هو النفس لا الالة
فمتى انفعلت الالة وتغيرت عن حالها استكملت القوة المدركة بحصول المدرك ووجوده اذا لم يكن
مصحوبا بآفة او عدم كمال اخر لها بل من حيث هو وجود له فان الوجود من حيث هو وجود ادراكه
ونيله لذة بالشرط المذكور ونسبة المدرك اليها نسبة صورة الكتابة الى اللوح واما ادراك نفوس
الافلاك فليس فيها انفعال لا في الالة ولا في القوة كما علمت ولكل قوة مدركة لذة بحسبها كالحلو
عند الذوق والنور عند البصر والنعومة عند اللمس والتمني عند الخيال والانتقام عند الغضب وقد
اشرنا سابقا الى ان كل واحد من هذه المحسوسات ملايم للنفس بوجه من الوجوه وليس يلزم ان يكون
كل محسوس ملايما للالة المتعلقة به والملايم للنفس الناطقة من جهة قوتها النظرية ادراك المعقولات
بان يتمكن النفس من تصور قدر ما يمكن ان يتبين من الحق الاول تعالى فان ادراكه على ما هو عليه و
الاكتناه بذاته غير ممكن ولا يمكن للممكن مشاهدة ذاته تعالى الا من وراء حجاب وحجب حتى المعلول الاول
فهو ايضا لا يشاهد ذاته الا بواسطة مشاهدة نفس ذاته فيكون شهود الحق له بحسب شهود ذاته
وهذا لا ينافي الفناء الذي ادعوه فانه يحصل بترك الالتفات الى الذات والاقبال بكلية الذات

الى الحقّ الاوّل تعالى وترك الالتفات الى الذات لا يستلزم نفي العلم بها مطلقا كما انّ العالي من المبادي

لا يلتفت الى السافل ولكن يعلمه والحاصل انّ كلّ قوّة يدرك الحقّ الاوّل بقدر ما يسع ذاتها من نيله

ويحجب عنه الحقّ بقدر قصوره ونقصه فلا حجاب عن شهود الحقّ حين التجرد عن العلايق الّا قصور

الذّوات ونقص درجة الوجودات عن كمال الحقّ وجمال الوجود درجته في الوجود فالحجب بقدر مراتب

القصور والاعدام لكن لا شعور للنفوس والعقول الّا بكمالاتها لانّها لا يتصوّر ذاتها وبما لا يكون

موجودا لها من الكمالات كما لا يشعر العقول الفعّالة بتصورها في وجود ذاتها عن مرتبة الاوّل تعالى

ودرجة وجوده وانّه واجب الوجود بذاته في جميع جهاته اي كلّ ما يتصوّر في حقّه ويليق بجناب

الربوبيّة يكون حاصلا له من جهة ذاته بلا جهة امكانيّة في ذاته بريئ عن النقايص والشرور و

الآفات فانّ منبعها الامكانات والقوى والامكان ينافي الوجوب منبع لفيضان الخير على الوجه

الاصوب في نظام الوجود بحيث لا يتصوّر ما هو اعلى واصوب ممّا فاض عنه من النظام ثمّ ادراك

ما يترتّب بعده من العقول المجرّدة والنفوس الفلكيّة والاجرام السّماويّة من الافلاك والكواكب وكاينات

العنصريّة من البسايط والمركّبات حتّى يصير النفس بحيث يرتسم فيها صور جميع الموجودات من الواجب

والممكن على الترتيب الّذي هو لها بحسب الواقع فيكون عالما عقليا مضاهيا للعالم الخارجي كلّه وانت تعلم

انّ العالم عالم بصورته لا بمادّته قال الشيخ لا يمكنني ان انصّ على المبلغ الّذي يجب بصيرة الانسان سعيدا

في العلم ويجاوز الحدّ الذي يقع في مثله الشقاوة العلميّة ولكنّه في كتاب المباحثات اكتفى بالتفطّن للمفارقات

وفي كتاب الشفا زعم على سبيل التقريب ان يتصوّر النفس المبادي المفارقة تصوّرا حقيقيا وتصدّق بها تصديقا

يقينيا لوجودها عندها بالبرهان ويعرف العلل الغائيّة للامور الواقعة في الحركات الكلّيّة دون

الجزئيّة الّتي لا تتناهى ويتقرّر عندها هيئة الكلّ ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدأ

الاوّل الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصوّر العناية وكيفيّاتها وكيفيّتها ويتحقّق انّ الذات المتقدّمة

للكلّ اي وجود يخصّها وانّه وحدة تخصّها وانّها كيف يعرف حتّى لا يلحقها تكثّر وتغيّر بوجه من الوجوه

وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها انتهى واما الملايم لها من جهة القوّة العمليّة فهو ان تتسلّط على ساير

القوى البدنيّة ويحصّل للنفس هيئة استعلائيّة قهريّة على البدن وقواه فانّ انفعالها عن القوى

وتاثّرها عنها من شقاوتها واحتجابها عن الحقّ واستعلائها عليها وعدم انقيادها لها من سعادتها وقربها

منه وما دام في البدن لم يكن بد من استعمالها ومباشرتها فيستعملها بقدر الضرورة والاحتياج و
ليسلك بها سلوك التوسط بان لا يكون فاجرا ولا خامدا في القوة الشهوية بل عفيفا فان العفة توسط
الشهوة ولا يكون ايضا متهورا ولا جبانا بل شجاعا بحسب القوة الغضبية فان الشجاعة توسط التهور و
الجبانة وكذلك لها حكمة في المعيشة وحسن التدبير في نفسه وفيما بينه وبين غيره سواء كان اهل
منزلها او اهل بلدها في المعاملات الشرعية او في السياسات الملكية ان كان لها رتبة في السياسة و
هذه الحكمة توسط في تدبير نفسه وغيره دون الجربزة والبلاهة وهي غير الحكمة التي هي علم بحقايق
الامور فانها كلما كانت اشد افراطا كانت احسن بخلاف هذه وهذه الخصال الثلث هي التي يسمى
عدالة فالعدالة من الاخلاق المركبة ومن اتصف بها وكان حكيما بالحكمة النظرية التي هي العلم بحقايق الاشيا
فقد كمل القوتين النظرية والعملية للنفس فاذا ادركت كمالاتها العلمية والعملية من حيث انها كمالاتها او مؤثرة
عندها ادراكا تاما من دون العايق البدني التذت بها لا محالة وهذا الادراك على وجه التمام التام حاصل
لها بعد الموت وانما قلنا ان هذا الادراك حاصل لها بعد الموت لان النفس بعد تحصيل المعقولات وصيرورتها
عقلا بالفعل بتكرار ادراكها وحصولها لها حتى يصير ملكة لا تحتاج النفس في تحصيلها الى تجشم كسب جديد
بل بتوجهها الى العقل الفعال واتصالها به وقد حصلت لها ملكة الاتصال لا تحتاج في تعقلاتها الى الالة
الجسدانية فيكون تعقلاتها حاصلة بعد الموت وفناء الالات البدنية وقد ذكرنا ان المعرفة اذا اشتدت بسبب
شدة القوة الدراكة وزوال المانع عن الادراك انقلبت مشاهدة فيكون اللذة للنفس بسبب ادراك المعارف
العقلية على الوجه الاكمل حاصلة بعد الموت وعدم حصولها اي عدم حصول اللذة بالتعقلات الحقة حالة
تعلق النفس بالبدن وقواه المادية انما كان لقيام المانع من الادراك التام للملايم المصحوب للذة او عينها وهو
التعلقات البدنية والعلايق الجسمانية فان القدر الذي يناله النفوس من البهجة بالمشاهدة مخفي عليها حين
التشاغل بالبدن المانع للمشاهدة فان البهجة تابعة للمشاهدة بل عينها فحيث يخفي قدر المشاهدة يخفي قدر اللذة
والبهجة كقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وما يجده النفس حال الادراك عند انحلال الشبهات و
استيضاح المطلوبات فانه ليس بلذة الادراك الشهودي بل هو شيء قليل وشائبة من اللذة العقلية نسبته اليها
كنسبة الالتذاذ الحسي بوصول رايحة المذوقات اللذيذة الطعم الى الالتذاذ بطعمها ومع هذا كثيرا ما يكون
الانسان متفكرا في امر مهم من المعقولات وعرض له امر شهودي عظيم في بابه وخير من الظفر به استخفه بالشهوة

ان كان كبر النفس فالقدر الذي ينال النفس من اللذة بسبب المشاهدة وان كان خافيا الان في هذه الدار الدنيا
لكنه من المعلوم انها اذا ارتاضت في هذه النشأة بذكر الله وصفاته ومعرفة ملئكته وكتبه ورسله
لكان بينها وبين هذه الامور مناسبة شديدة تؤذن بنيلها من البهجة والسعادة عند الفراغ من البدن
قدرا يعتد به وخصوصا اذا تزينت في النشأة الدنيا بمعرفة الله وخواصه المقربين فاذا انفصلت
عن البدن وكانت متنبهة بالكمالات عارفة بمعشوقها الحقيقي على وجه اليقين فزال عنها العايق البدني
والحاجز الذي كان حاصلا لها بسبب طالعت اللذة العظيمة دفعة ويكون ذلك اللذة والبهجة فوق اللذات
الحسية والحيوانية بوجه لا يناسبها الا انها لذة تحصل للجواهر الحية المحضة عند حالتها الطبيعية وهي
اجل من كل لذة واشرف اذ التفاوت في اللذة قد يكون بحسب شرف القوة وخستها وقد يكون بحسب
مقدار الادراك فالادراك القوى لذته قوية والضعيف ضعيفة وقد يكون بسبب المدرك فكل ما هو
اكمل والى الكمال المطلق اقرب كانت اللذة به اقوى فاذا كان كذلك فكيف تقاس اللذة الحسية مع خسة
الحواس وقصور المحسوسات لكونها اعراضا مادية ونقص الادراكات وشوبها الا انها لا تقدر على
تلخيص مدركاتها عما يشوبها من الملابس الى ما يناله العقل من اللذة عند مشاهدة واجب الوجود
بذاته الذي هو الكمال المطلق ولا يشوبه نقصان وما يليه من الملئكة المقربين والذوات المقدسين
هذا من جهة المدرك واما من جهة المدرك فان القوة العقلية قد علمت انها غير موجودة في مادة فهي
اذن بعيدة عن التغير والدثور والهلاك لانها اقدم الموجودات نسبة الى واجب الوجود بذاته بخلاف القوى
الداثرة الحسية فانها مادية ضعيفة الوجود سؤل الى وهن وفتور ثم الى زوال ودثور واما من جهة
الادراك فان القوة العقلية تدرك المعاني بريئة عما سواها كما اشرنا اليه والقوة الحسية تدرك كل معنى
تدركه مشوبا بغيره من الغواشي والعوارض ولا يقدر على ادراك حقايق الاشياء وبواطنها بل تدرك الظواهر
بحيث يقبل التغير والعقل يدرك جواهر الاشيا واسرارها بحيث لا يقبل التغير **هداية** ويريد ان يثبت
في هذه الهداية الالم العقلي فسره اولا بانه ادراك المنافي من حيث هو مناف فالشي ما يقابل ما يلائمه
وفايدة قيد الحيثية وساير ما يتعلق بتفسير الالم يعلم بالمقايسة الى ما ذكرنا في تفسير اللذة ثم قال والمنافي
للنفس الناطقة من جهة القوة النظرية لها انما هو الهيئة المضادة للكمال من الاعتقادات المنافية للحق و
من جهة القوة العملية لها الاخلاق المذمومة والهيئات الانقيادية وخصوصا للماديات المنافية للسعادات

فالنفس اذا فارقت البدن وتمكنت فيها الهيئات المضادة للكمال الحقيقي من الجهل المركب واطاعة الشهوات

فيعرض لها الالم العقلي وانما لم يحصل لها ذلك الالم قبل الموت لاشتغالها بتدبير البدن وانغماسها في ظلمات الطبيعة وتغشيها بغشاوات الهيولى فانساها تلك العلايق والعوايق ذاتها وما يختص بها من الكمالات ومعشوقها الحقيقي كما تشتهي الامراض الاستلذاذ بالحلو ويميل الى ما المكروهات في الحقيقة ويتركها كما يميل المريض الى اكل الطين ويستلذه بسبب الحالة القسرية كما اشرنا اليه سابقا فتجتنب لذته لذة والجراحة واحتر والنار فورو والظل حرورا فاذا فارقت البدن وصفت ادراكاتها الاجل زوال العائق عرض لها ح من الالم بفقدان ما يعتقده كما لا وخيرا اكفاء ما يحصل من اللذة العقلية التي ذكر اعظم منزلتها فيكون ذلك شقاوة وعقوبة لا يوازيها في الشدة تفريق الاتصال بالنار وتجميد البدن بالزمهرير وذلك انما يكون لنفس اكتسبت الشوق الى كمالها وجزم بان كمال النفس بتصور المعقولات و حصول لهيئة الكل دون الغافلين من العوام والنساء والصبيان **هداية** قد علمت ان كمال النفس الناطقة بحسب جزئها النظري ان يحصل لها تصورات حقايق الاشياء والتصديقات اليقينية بوجوداتها واحوالها وهو كمالها الباقي معها وبحسب جزئها العملي التجرد الفايق عن البدن وقواه فالنفس الناطقة باعتبار جزئها النظري لا تخلو من ان يكون كاملة او ناقصة وعلى الثاني لا يخلو من ان يكون لها الى الكمال شوق ام لا وباعتبار جزئها العملي لا يخلو من ان يكون نقية عن الهيئات البدنية ام لا واذا اعتبر كل من حالتيها العملية الى كل من الحالات الثلث النظرية انقسم كل منها الى قسمين وهما تلك الحالة مع نقاء النفس عن الهيئات المذكورة او لا معه فالمصنف اورد في هذه الهداية الحالة الاولى بقسميها وبيان مرتبة النفس مع كل قسم من مراتب السعادة والشقاوة فقال النفس الكاملة بالتصورات الحقة وبالاعتقادات البرهانية اذا فارقت البدن وحصل لها مع ذلك الكمال العلمي التنزه عن العلايق الجسمانية والهيئات الردية الظلمانية اتصلت بالعالم القدسي وانتظم مع الملائكة المقربين في حضرة جلال رب العالمين في مقعد صدق عند مليك مقتدر لا كمقاعد البطلان والزور عند ملوك الدنيا ومتى كها فيحصل لها من لذة اللقاء وساير اللذات العقلية ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فان فارقت ولم يحصل لها التنزه عن العلايق الجسدانية و التبري عن العوايق البدنية بل بقي فيها الهيئات البدنية وتعلق بها الميل الى اللذات والشهوات الحسية تصير بسبب تلك الهيئات محجوبة عن الاتصال بالسعادة ويبقى مشتاقة الى مشتهياتها الحسية ولم يجد اليها سبيلا لفقد

الناقص الغير النقي — الناقص الغير ات بن النقي — الناقص الغير ات بن النقي — الناقص ب بن الغير النقي الالات — الناقص ب بن النقي — الكامل الغير النقي

الالات فيتاذى بها اذى عظيما لكن ليس هذا الامر لازما بل امر عارض فيزول الالم الذى كان لاجله ويحصل
لها اللذة بالمعارف التى اكتسبتها وتنخرط فى سلك المقربين وذلك بعد زوال تلك الهيئات ومدة بقاء هذا الالم
مختلف طولا وقصرا بحسب كمية تلك الهيئات كثرة وقلة وبحسب كيفية رسوخ الهيئة قوة وضعفا **هداية**
اورد فى هذه الهداية الحالة الثانية وهى خلو النفس عن الكمال العلمى مع شوقها اليه على سبيل الاجمال من غير تفصيل
لها الى قسميها وبين مرتبة النفس مع هذه الحالة فقال النفوس الناطقة الساذجة اى الخالية عن الكمال اذا ظهر لها
اتفاقا ان من شانها ادراك الحقائق بكسب المجهول من المعلوم اى بسبب ما يتفق لها من كسب المجهول من المعلوم بطريق
النظر فى الامور الجزئية لزم من هذا الكسب لها شوق الى الكمال اذا تحقق لها منه انها لو اشتغلت بتحصيل المعارف الحقيقية
والعلوم اليقينية التى يذعن كل عاقل غير معاند انها فضيلة وكمال وان الجهل رذيلة ونقصان لحصلت لها ملكة المعارف
والعلوم وما كملت بها الكمال الممكن لنوعها فاذا تفطنت وتيقنت بان من شانها الاتصاف بتلك المعارف والعلوم حصل
لها شوق وميلان ذاتى الى الكمال لكن هذا الشوق مندمج فيها مستور لا يظهر لها ظهورا تاما فى الحيوة الدنيا
لكثرة اشتغالها بما يلهيها عن هذا الشوق من التعلقات البدنية والشهوات الدنية كما فى قوله تعالى الهيكم التكاثر
حتى زرتم المقابر فاذا فارقت البدن وانكشف لها شوقها الذاتى الى الكمال وليس معها سبب الكمال لفقد الالات
والقوى بسبب الموت يعرض لها من اجل ذلك اى الشوق الى الكمال مع عدمه وعدم القدرة على تحصيله الالم العظيم
وخصوصا اذا كانت معها بعض الهيئات الردية لان هؤلاء اما مقصرون عن السعى ومتكاسلون عن اكتساب
الكمال الانسى واما معاندون جاحدون للحق ومتعصبون لاراء فاسدة مضادة للاراء الحقيقية والنفوس
العنيدة التى صرفت قواها فى غير ما خلقت لاجله وكفرت بانعم الله فثبت فيها علوم باطلة وعقايد فاسدة وارآء ورسخت
فيها ملكات غير ملكية وهيئات مضادة للكمال فهم اسوء حالا واكثر وبالا واوار دمعا اذ قد تمكنت فيها نار شوق
ما فارقها وكانت عديمة الوسيلة الى مبدأها فتشتكى فى كرب سعير الاشواق محترقة بنار الم الفراق وهو الم النار
الروحانية الموقدة التى تطلع اى تظهر وتعلو على الافئدة والعذاب الاكبر الذى قدم عليه من ذنوبه العذاب الادنى
واعلم ان حرارة هذه النار الدنياوية تابعة لصورتها النوعية كما تحقق من قبل وقد حققنا فى غير هذا الشرح ان
لكل نوع جسمانى فردا روحانيا فى عالم الامر فالنار الجسمانية شرر من نار قهر الله المعنوية بعد تنزلها فى مراتب كثيرة
كتنزلها فى مرتبة النفس بصورة الغضب اذ ربما تؤثر سورة الغضب فى احراق الاخلاط مع رطوبتها ما لا يؤثر النار
فى الحطب ومن هذا يعلم ان كل سخن لا يجب ان يكون حارا فاذا كانت النار الجسمانية اثر النار الروحانية فلا جرم

تمت الرسالة بعون الله
سنه ١٣١٣

ان ايلام تلك اشد وادوم من ايلام هذه كيف وكل قوة جسمانية متناهية التاثير كما مر وهذا معنى ما ورد ان هذه النار غسلت بالماء سبعين مرة ثم انزلت الى الدنيا ليمكن الانتفاع بها فانا لا نريد بالنارية هذه الصفاء والاشراق والتلألؤ واللمعان فان ذلك كله ليسلب من النار الحقيقية وانما يثبت لهذه النيران لانها ليست نيرانا محضة بل فيها نار ونور واما النار المحضة فتمامها انها محرقة موذية قطاعة نزاعة وهذا المحسوس من النار ليس محرقا حقيقة والذي يباشر الاحراق والتفريق حقا وحقيقة هي نار الهية مستورة عن هذه الحواس خارجة عن الفكر والقياس وهي النار الكبرى المطلعة على الافئدة والنفوس المرتبطة بنوع من الارتباط بهذا المحسوس

هداية اراد ان يذكر في هذه الهداية الحالة الثالثة وهي خلو النفس عن الكمال وعن الشوق اليه وقسمها الى القسمين من جهة هيئة مبينا ما لها مع كل منهما من المرتبة فقال النفوس الناطقة التي لم تكتسب العلم بحقايق الاشياء والتشرف بالتجرد عن العالم الادنى اذا فارقت البدن غير مشتاقة الى الكمال ولا مكتسبة شوقا الى تحصيله بالبرهان لعدم حدوث داعي فيها وكانت خالية عن ما يولمها من الهيئات البدنية والاخلاق الردية حصل لها النجاة من العذاب والخلاص من الالم لخلوصها من الم الشوق وعذاب الهيئة المضادة للكمال فلها حالة خالية عن اللذة والالم والحق ان لها لذة ضعيفة كما مال اليه الشيخ في الشفا لان الرحمة واسعة بنيالها كل شيء ما لم يوجد فيه هيئة منافية للرحمة فكانت البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء اي ناقصة اي الفطن الذي يحصل منه مجرد الشوق دون ان يبعث صاحبها تحصيل الكمال واما اذا لم يكن خالية عن الهيئات البدنية الردية وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى من المعاني العلمية فبما لم يفقد ان البدن ومقتضياته لان خلو التعلق بالبدن وشتهيات قواه باقية من دون حصول المشتاق اليه لفقد الات تحصيله وبقي في كدر الهيولى مقيدا بسلاسل العلايق مغلولة باغلال الهيئات الردية فيكونون في غشية وعذاب اليم كاكثر الفجرة والفسقة لكنهم لعدم جحودهم وانكارهم للحق ليس عذابهم دائما بل يزول بزوال تلك الهيئات شيئا فشيئا ولا باس بان نفصل حال الناس ونقسمها في مآلهم تقسيما اقرب الى الافهام من الذي ذكره المص لاشتماله على بعض الرموز القرآنية فنقول ان الناس بحسب العاقبة على سبعة اقسام لانهم اما سعداء وهم اصحاب اليمين واما اشقياء وهم اصحاب الشمال واما السابقون المقربون قال الله تعالى وكنتم ازواجا ثلثة الاية واصحاب الشمال اما المطرودون الذين حق عليهم القول في القضاء السابق وهم اهل الظلمة والحجاب الكلي المختوم على قلوبهم ازلا كما قال الله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الاية وفي الحديث الالهي الرباني هؤلاء خلقتهم للنار ولا ابالي واما المنافقون

هنالك يكون ما قررناه لك تم عند انتهاء السفر الاول باخذ السالك في السفر الثاني وهو السفر من الحق الى الحق بالحق وانما يكون ... الوصول التام في سلوكه كيف ان يرجع الى الكتب الشريفة خصوصا الى الكتاب ... وحتى ... ... الشريف كما لا يخفى على المتدرب في هذا الفن واعلم ان ما عندنا التوفيق لتصحيح

المنافقون الذين كانوا مستعدين بحسب الفطرة قابلين للنور في اصل النشأة لكن احتجبت قلوبهم بالرين المستفاد من اكتساب الرذايل وارتكاب المعاصي ومباشرة الاعمال البهيمية والسبعية لقضاء اوطارهم الشهوية والغضبية ومزاولة المكايد الشيطانية بقوتهم الوهمية الجربزية حتى رسخت الهيئات الفاسقة والملكات المظلمة في نفوسهم وارتكمت على افئدتهم فبقوا شاكين حيارى في الضلالة تائهين في الغواية وقد حبطت اعمالهم انتكست رؤسهم فهم اشد عذابا واسوء حالا لمنافاة مسكة استعدادهم لحالهم والفريقان هم اهل الدنيا فما لهم في الآخرة من نصيب اما الاول فلعدم استعدادهم راسا لقبول الهداية واما الثاني فلزوال استعدادهم ومسخهم وطمسهم لفساد اعتقادهم فهم اهل الخلود في النار الا ما شاء الله واصحاب اليمين اما اهل الفضل والثواب الذين امنوا وعملوا الصالحات للجنة داخلين لها راضين بها فوجدوا ما عملوا حاضرا ولكل درجات مما عملوا ومنهم اهل الرحمة الباقون على سلامة نفوسهم وصفاء قلوبهم المتبوئون (المثيبون) درجات الجنة على حسب مناسباتهم واستعداداتهم من فضل ربهم لا على حسب الاعمال لانهم من ميراث اعمالهم واما اهل العفو الذين خلطوا عملا صالحا واخر سيئا وهم قسمان المعفو عنهم راسا لقوة اعتقادهم وعدم رسوخ سيئاتهم لعلة مزاولتهم اياها ومباشرة القوى العملية فيها او لمكان توبتهم عنها او الاطلاع على قبح ما فعلوا منها بحسب الايمان والاعتقاد الصحيح لاجل استعمال القوة النظرية والتفكر في عواقب الامور (فاولئك) يبدل الله سيئاتهم حسنات والمعذبون حينا بحسب ما رسخ فيهم من المعاصي حتى خلصوا عن درن ما كسبوا فنجوا وهم اهل العدل والعقاب والذين ظلموا من هؤلاء سيصيبهم سيئات ما عملوا لكن الرحمة تداركهم لعدم الجحود والطغيان وهؤلاء هم اهل الآخرة (القوة) والسابقون اما محبون واما محبوبون فالمحبون هم الذين جاهدوا في الله حق جهاده وانابوا اليه حق انابته فهداهم سبله بتكميل القوتين لهم في العلم والعمل بالانتقاش بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات والمحبوبون هم اهل العناية الازلية الذين اجتباهم وهداهم الى صراط مستقيم والصنفان هما اهل الله وخاصته لانهم هم المستعدون الذين بقوا على فطرتهم الاصلية واجتنبوا رين الشرك والشك لصفاء قلوبهم وذكاء نفوسهم وبقاء نورهم الفطري فلم ينقضوا عهد الله والفرق بينهما بان المحبوب يحتاج الى هداية الله بعد الجذب (بعده) والوصول للتكميل ذاته وسلوكه في الله كقوله تعالى لحبيبه عليه السلام كذلك لنثبت به فؤادك وقوله وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك والمحب يحتاج الى الهداية والتوفيق لسلوك سبيل الله قبل الوصول ولسلوكه في الله بعد الوصول فقد علم ان مدار الشقاوة التي توجب الهلاك السرمد على ضرب من الجهل وهو المركب الراسخ وضرب من الشرك

وهو المضاد للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط والاخلاق الخالية عن غاية الشرف والشرارة فان شقاوتها مستلزم بل ربما يقتضى الشقاوة بل الخلو عن الكمال مع سعادة ما ناقصة و تفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس اما لامر عدمى كنقصان غريزة العقل او وجودى كوجود الامور المضادة للكمالات وهى اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او القوة العملية فيصير ستة فالذى بحسب نقصان الغريزة فى القوتين معا فهو غير منجبر بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا والذى بسبب مضاد راسخ فى القوة النظرية كالجهل المركب الذى صار صورة للنفس غير مفارقة عنه فغير منجبر ايضا لكن عذابه دائم واما الثلاثة الباقية اعنى النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت اما لعدم رسوخها ولكونها هيأت مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها ولكنها يختلف فى شدة الرداءة وضعفها وفى سرعة الزوال والبطؤ فيختلف العذاب بها فى الكم والكيف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس ان لها كمالا فانيا اما لاكتسابها ما يضاد الكمال او لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال او لتكاسلها فى اقسام الكمال وعدم اشتغالها بشئ من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى الكمال فيقع فى سعة من رحمة الله تعالى الى سعادة تليق بها لغير منالة بما تتاذى به الاشقيا الا انه ذهب بعض الحكماء الى انه لا يجوز ان يكون معطلة عن الادراك فلا بد ان يتعلق باجسام اخر لما انها لا تدرك الا بالالات الجسمانية ولم ينقطع علاقتهم عن الاجسام وح اما ان تصير مبادى صورها وتكون نفوسا لها سواء كان فى نشأة اخروية كما يقوله اهل الشريعة الحقة او فى هذه النشأة الكثيفة الدنياوية كما يقوله اهل التناسخ واما ان لا تصير كذلك وهذا هو الذى مال اليه الشيخان ابو نصر وابو على من انها يتعلق باجرام سماوية لا على ان تكون نفوسا لها مدبرة لامورها بل على ان تستعملها لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التى كانت منعقدة عندها وفى وهمها فتشاهد الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلها قال بعضهم ويجوز ان يكون الجرم الذى تتعلق به متولدا من الهواء والادخنة غير منخرق فيحصل لهم به سعادة وهيئة وكذلك لبعض الاشقياء شقاوة وهيئة قال صاحب التلويحات لا اصل له اذ ما هو فى الهواء لا يبقى فيه اعتدال وان قرب من النار فتحيله بسرعة الى جوهرها وان كان دونه فى الهواء فاما ان يتحلل بحرا و يتكاثف فينزل ببرد وليس فيه جرم محيط يغلب عليه اليبس فيحفظ عن التبدد

طبق اسفار السالكين من الاولياء فان القوة النظرية والعلمية مكاشفات فى الانوار والآثار وبالاولى يحصل علم اليقين وبالثانية يحصل عين اليقين وحق اليقين هذا

ويمنع



ويمتنع غيره عن ممانعته وتعين فيه محل التخيل متشكلا به ولابد من جوهر يابس ليحفظ فيه الصور و
رطب ليقبل ولكن هذا آخر ما تيسر لنا في شرح هذا الكتاب مستعينين بملهم الصواب عند تلاطم
امواج الهموم وتراكم افواج الغموم وخلو الديار عمن يعرف قدر غوامض الاسرار وعلوم الابرار سيما في
هذا الزمان الذي انطفت فيه انوار الحكمة وانطمست فيه اسرار المعرفة وقد ابتلينا بجماعة يرون التعمق في
الامور الالهية بدعة ومخالفة اوضاع جماهير الخلق ضلالة هذا مع ما اعترانا من العجز والقصور وانتساب
معظم القوى الى الخلل والفتور والملتمس ممن جبلت طبيعته على الانصاف واجتنبت بحسب الغريزة عن الجور
والاعتساف ان ينظر فيه بعين الانصاف واصلاح الفساد وسد الخلل بعد التامل والاستكشاف وان اذا
عثر مني على سهو ان يستر بذيل تجاوز وعفو فاني بالخطأ المعترف وبالقصور والعجز المغترف وذلك لقلة
البضاعة وقصور الباع في الصناعة ومع هذا فقد جاء هذا الشرح بحمد الله كلاما
لاعوج فيه ولا اضطراب ولا ارتياب يعتريه قريبا من الافهام في تبيانه
علوه رفيعا عاليا في المقام مع غاية دنوه مشتملا على
تصورات غريبة لطيفة وتصرفات
مليحة شريفة يعيد
النفس
ملكة لاستخراج المسائل المعضلة ويفيد الذهن اطلاعا على المباحث المشكلة على اني
لا ادعي اني قد بلغت الغاية فيما اوردته كلا فان وجوه الفهم لا ينحصر فيما فهمت
ومعارف الحق لا يتقيد بما علمت فان الحق اوسع من ان يحيط به عقل وحد
اعظم من ان يحصره عقد دون عقد والله اعلم
بالصواب والملهم لاولي
الالباب

الحمد لله الذي وفقنا بالاتمام وشرفنا بتنميق هذا الكتاب المسمى بشرح الهداية الاثيرية لرئيس الحكماء الذي
ومنبع البرهان واليقين محمد بن ابرهيم المعروف بصدر الدين الشيرازي نور الله مضجعه على يد اقل
خلق الله عبد الكريم الشيرازي في شهر ذي قعدة الحرام ١٣١٣ من الهجرة النبوية

موقوف عليها للرسالة وان تعلم بل الموقوف عليها فيها هو المرتبة الاولى والثانية وهذه المرتبة منزلتها منزلة السفر الرابع وهو بالحق في الخلق وكيفية انطباق الاسفار الاربعة
مذكورة في كتاب صدر المتالهين المسمى بالاسفار مع هذه المراتب الاربع هكذا ان الامور العامة والجواهر والاعراض المبحوث فيها عن احوال الموجودات ولا



الحمد لله الذی تجلّی بربوبیّته علی قاطبة الممکنات وابدع العلویات لتربیة

وجاد علیها الاشراقات وخصّ الانسان بالعلم بالاسباب والفصول والصفات العلیا والاسماء الحسنی ثم حکم برجوع الکل الیه لانه المبدء والیه المعاد ثم الصلوة علی من کان الجامع بین الوجوب والامکان وختم به الرسالة و الایقان وعلی اوصیائه الذین بهم شرایع الایمان وبعد لما کان هذا الکتاب الذی یسمی بشرح الهدایة المنسوب الی من کان قائد السالکین وهو صدر المتألهین المعروف بصدر الدین الشیرازی طیّب الله مضجعه من اعظم الکتب التی صنّفت فی الحکمة مقدارا وارفعها شأنا تصدّی لتصحیحه وجمع حواشیه وبعض الرسائل الملحقة به الملتجی الی الله الغنی الحاج الشیخ احمد الشیرازی کشف الله عنه غیم الطبیعة والهوی وجعل ایمانه عیانا بالهدی مع بذل جهده فی جمع النسخ العدیدة والاهتمام بالجدّ والجهد فی مقابلته وتصحیحه مع ما سنح له ببعض عباراته من الاصلاح وتعیین ما هو المرام اللهم وفقه ووالدیه واغفر له ولوالدیه واخوانه فالحمد لله ظاهرا وباطنا وعلی اولیائه اولا واخرا قد تم بعون الله

وحسن توفیقه فی شهر ذی حجة الحرام فی سنة ١٣١٣ من الهجرة النبویة المصطفویة

کتبه الاقل میرزا عبدالکریم الشیرازی

اعلان
قد طبع هذا الکتاب والشرح الذی طبع سابقا وکان ... بحواشی کثیرة ...

... ایضا لصدر المتألهین فی دار الخلافة طهران ... حاجب الدولة ... والانجاب الاقا میرزا محمد علی التاجر ... الشیرازی وان ساعد التوفیق تم طبع الکتاب المسمی بمشاعر لصدر الدین الشیرازی مع حواشی کثیرة من الفضلاء انشاء الله تعالی والسلام حرره العبد محمد ... ١٣١٣